

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء
حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء او قدم من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء
على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ولبث
الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا
وجعل لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هادي للانام بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله
باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها
بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تشريف ساحته كرائم الاستحسان
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم اصول الشرع
الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام
الشرع قبول القبول واعز ما يتجذب لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان
المنقول والمعقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله
درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف
بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط
فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني
الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهجا جديدا في كشف اسرار
التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع تشريف ربما وان
ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بهار تقها اذهان اولو الابصار
ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار وقال
في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد
صادفت بخارى بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر افئدة
تهوي اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات
مستوقفة للمطالب الديه معتصمين في كشف استاره

وكشف

وكشف استاره بالجوانب والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف
لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البيان ابواب مغلقاته
بعد ملاطابقه تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة
ترى حواليها مما تحير الاعناق ودون الوصول اليها اعناق ساميه الا
حذاق فاومى بلسان الالهام لا كونه من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده
وانشر مطويات رموزه واظهر مخبيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل
شوارد صعابه بحيث يصير لمن يشرحها ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت
اقتحم موارد التبهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظهائر الهواجر راكبا كل
صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وباذلا علالة الجهد في الوصول
الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب
واميطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم
بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير معاقده
وتقرير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اورده المصنف بسط الكلام و
توضيح لما انحرفه على ضبط المرام في ضمن تحريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان
وتحقيقات تتهيأ لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها
الكسلان وتنبيهات تطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر
من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تعرض من الكتب اللطيفة وستعمل الغائص
في بحار الفحص الغائص على انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف
القناع عن خبايا الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتأمل للاطلاع على دقائقه
البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين
الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة والتأييد والملي بافاضة
الاجابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل والله اعلم
قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباري اي بسم الله ابتدي
الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او
الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تنبيها على ان الحمد والتسمية رعاية للتناسب بينهما

فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد مقيدا للابتدا حالا عنه كما وقع التسمية كذلك الا انه يلزم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتدا باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر اضافيا لما بعده فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المعروفة عند المصنف قدس الله سره صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب ثم ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على النعمتين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا ثم الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله ثم وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء في ذاتي الثناء والبناء فما معنى قوله ولعلنا الثناء اليه ثانيا اي صار رافعا عطفا على حامدا قلت قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء الى جنابه

من جميع الجهات الى جناب الحق ثم ولله در عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط اعمال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدا الكتاب والابتداء امر عرفي تعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى هذا الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه لكونه مقارنا للعامل فح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل الحذف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسله حصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام عقب الدعاء له بتلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المشهورة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والمجلي السكون خيل الجلبة السابق من كل اوب استعير للمختار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوته ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قران الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله بعد جد ابيها اي الجد البخت وابو الاب قوله ووفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى

الترتيب والمصنف كثيرا ما يسامح في مثله لا فقال ميلانه الى جانب المعنى قوله

ونفض من فضضت الختم الكتاب فتحته والفض الكسر التفريق واختمت

الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به على الكتاب قبل التمام لاحتجابه

عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على محزوناته ولا يحاط بمقصوده

ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام

بمنزلة فض الختام قوله موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه

والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء الشارحين من الاقتصار على

حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب لانه بين ما تصرف

فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن لا لين و

الصواب لم يسبقني اليه مثل سنن الطالبين الى المعالي قوله لم يبلغ صفو

ونيقاف والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان هذا العلم الى ذلك الغاية من

التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لتضمنه معنى الوصول

والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال

العناية بتمييزه فان قلت لما ثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر

لما ذكر بعده لتسميته الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح

المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح

مع اشتماله على الامور المذكورة نظرا سببا للتسمية بالتوضيح لحل غوامض التنقيح قوله

اليه تصعد انفاس ... عرفت اقتباس لطيف اي الضمير قبل الذكر دلالة على حضور

ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله

تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له

العظمة والجلال وهو المعطاء والنوال وايماء الى ان الشارح في العلوم لا سيما في هذه

ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق والقدس فقط بحيث على طلب

رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدأ الكتاب بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر

وان لم يبتدئ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية

باللسان او تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزءا من الكتاب في على كل

قد يكون لا اضمار قبل ذكر المرجع اليه في الكتاب المصعود اليه كناية عن العالم مكانا

وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم جنس الكلمة بمنزلة التمر من التمرة

يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يعني جمعا نظرا

الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث

قال الله تعالى كأنهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض

وقال كأنهم اعجاز نخل خاوية اي متأكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل

في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الموصوف

الطيب بتذكير الوصف تدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا

ينبغي ان يشك في انه جمع كثيرا وركب ليس بجمع كتب وركب في قوله والكلم ان كان

جمعا جاز الاخير والصواب ان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم

بيانا له على ما قال النبي عليه السلام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر

اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح

لم يقبل وانما جمع الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سبق من ان النكرة تعم بالوصف

كامرأة كوفية ولان التنكير فيها للتكثير وهو مناسب للتعميم والمحامد جمع محمد بمعنى

المحمدة الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر

مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او فعلا او اعتقادا فلا اختصاص الحمد

باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة

والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي اظهره وتوضيحه الطريقة

المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة رياض

وحياض فاثبت لها شارع يرده المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان

وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة التي هي جهت الطاف الرحمن ومطلع انوار

الغفران ريح الصبا التي بها يروح روح الابرار وتنمو الاغصان فان القبول لاول

ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها

الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتخص في الهواء ثم تسوقه فاذا

علا كشف عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا ثم تنزل مطرا

يثمر بالاشجار والقبول الناشي من المصار الشاد لم يسمع له نان والنماء الوباء
والارتفاع بما يبني بمار ويمو مقوا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب
طبيعي ثم وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة
اصلها ثابت وفرعها في السماء وبيان المحامد لما كانت من الكلم الطيب والكلمة
الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقاد وفرع
هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان
خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل
الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة
عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان
الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه
لما كان للحمد ثمار الى الله تعالى ويقول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة
عليها وثمرة لا ثمر عليها اذ العمل هو الوسيلة لنيل الجنات ورفع الدرجات
قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار
المصنف الى ان الشجرة الحمد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ لاسلامي المبني
على علم التوحيد والصفات وفرعا نابتا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق
للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص
والدوام بقوله اليه تصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص وبلفظ المضارع المنبئ
عن الاستمرار وقوله على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر
العلم الذي وقع فيه التصنيف ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من
الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانيها الاصول بما يبتني هي
عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد ما يثبتها واحكامها لكونها
على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المتفرعة المبينة في علم الفقه
ومعانيها العلل الجزئية المنفصلة على كل مسئلة ودفنها كونها غامضة
لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك مما يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام

الدنيا وثواب العقبى ويرفع معاني رتبة درجات العلماء ويلهم الثواب في دار الجزاء
وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الا
حكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ
ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال النبوة و
الامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بني على اربعة اركان
منزلة العدل من الجلال بين شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة الملجي اليها من
غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء فيه
الاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام
فذكرنا في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر التلميح الاول صريحا والقياس بقوله وضع
معالم العلم على نهج المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص علل الاحكام
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فيقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله
والمعلم الاثر المستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي يستدل بها على
ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع بتقديم السنة على الاجماع
مطلقا بل اذا كانت قطعية قلنا الكلام في مطلق السنة ولا خفاء في تقديمها واما توجه
حيث يعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه يشتمل
القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار و
بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على المحكم هو
غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه و
سيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار
مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اطلاعا على ما هو المذهب
من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله فانه اشارة الى ابتلاء الراسخين في العلم
بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم والاتقان بالمراد
فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاتقان
في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ الابتلاء

كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وبعكس متمناه قوله بلجم عنان

ذ هنهم كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودع

عجايبها اي اودع الله لاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين

يقال اودعته مالا اذا دفعه اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تضمينا

او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي

ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه

الرجل والمراة ما داما في اعراسهما جمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرس

بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت

بها على الناظرين حتى يفهموا منها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار

المتفكرين بل احكام للملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون

في النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي

نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل

خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي

يتبينه من يخاطب به بناء على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول

وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره

اذ السنة ضربان قول او فعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه

اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله رفع اي ما دام رايات

هذا الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء

كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب

لا يخفض قوله جلت اي عظمت الامر بابين البرهان اي غالب الحجة

فانما يتهامر كونه اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز

الاموال المدفونة والغور العجايب العظام شبه بها عبارة القصعة الجرلة لصعوبة

التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة

بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرمقها الى غوامض حذف الجار

واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من نكت في

الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد اوحى الى الكلمة الخفية في اثناء

اشارته الدقيقة والنظر بالتامل الى بالعين والاعيان تعريضها بالطرف واللحظ

النظر الى الشيء بمؤخر العين والالحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب

يقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه اه ولم يكن في

ليف وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخ عن

تعريض كما ان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشرايط يجب نظمها

معاني يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان تراعى في التعريفات

والحج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام

الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله هو ردا فيه اي في ذلك التنقيح الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي بعد ذلك قوله لا اعجاز في الكلام ان تو

تودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم

اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل عبارة عن كون الكلام بحيث

لا يمكن معارضته ولا اتيان بمثل من اعجزه جعله عاجزا ولهذا اختلفوا في

جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل بالبلاغة وقيل باخباره عن

المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز

كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة

بناء على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما

عداه يكون واحدا لا يتعدد بخلاف نفس الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف خفي

وهذا يبتني على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اسرار البحر بلفظ الجمع و

عزوته الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلية التي تؤخذ

عند اخذه وفي شيء من الهدب تخصيصها بالاعجاز الذي هو اوثق من البحر وفي

الصحاح البحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر وهو يعني

يشكل بذلك فالمعنى في لطيف الكلام وتادية المعاني بالاعتبار بالعبارات الرايقة

الفايقة حتى كانه يتقرب الى السحر ولا اعجاز ووضعها يحال الاول ان كون طريق

تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق الحقيقة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لابد

من العجز عن معارضته والاتيان بمثله وهو الطرف المحقق والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان
بمثله غير مشروط بان لله ثم قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فمعنى قوله
البلغ عن جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه هو المراتب
العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاما معا يحمل على ما ذكر في المفتاح ونهاية الا
لا يجاز وح يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاعجاز ليس الا في كلام الله القديم ومعنى كونه ابلغ من جميع
ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا وتقديرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعلى الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار
انه خرق الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن الغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
غير الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة
وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان
يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث
في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان اي الكتاب والسنة و
الاجماع والقياس وهو متذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ابواب
في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم
وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك
الجهة لئلا يفوت المقصود ولا اشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه
الذي ذكر اصول الفقه اشارة الى التعريف لتميز العلم عنده قال المصنف
هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء عن السؤال او عن بيانه اصول الفقه ما هي ثم لفظ
في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف
وقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام والمصنف
من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب للمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول
عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في تعريف اللقبي فان قدم يعسر لكن ذكره
في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج
الى ايراده في تعريفها في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان

ولما كان اصول الفقه عند المصنف لا مال جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله
قال نعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال ثم الان نعرفه باعتبار اللقبية
لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر
بكونه مبنى الفقه الذي هو نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله واما تعريفه
باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف هو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف
المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا
لها للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار
مفهوم المضاف فمعنى دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما
يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه كعلم
التوحيد التي من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتني
على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وفي الحقيقة لا بد منه في تعريف الا
ضافيات لانه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر
مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد هنا الدليل
واثبات المصنف الا ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول الى ذلك لان
الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار وابتناء اعالي الجدار
على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم
على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم
ان الابتناء ههنا عقلي فتكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى
لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني
الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى الحمل بالمعنى اللغوي ان قيل للدليل [illegible]
فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما ومتأخر عقلا قطعا فلت اراد
الابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار و
ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف
ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس فح

تخرج مثل ابتنا الفعل على المصدر من النحو ولا يدخل في الفعل تعريف واي ان ترتب
الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا الا لابتنا الفعل وانما هو مثال للقطع بان ابتنا
المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها و
الافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتنا فعلي قوله واعلم ان التعريف اما
حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل
او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض
الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة
بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من
غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء
الغير عليه والنقل الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء
الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول
على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور للاشارة الى
كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما تقال لها الامور
الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا مهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع
بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا فعلى الاول اما ان يكون متعقله
نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية المسمى
الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن
بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم و
ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه
بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدوم لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق
لها بل مفهومات وتعريف الموجود قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات
وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية
حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول
عن ظاهر العبارة تنبيه الان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها

مسمى الاسم وماهيتها بمثل نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب
لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن
ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب
عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون بعينه حقيقة
ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وبهذا صرح جماعة
بانه يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد
العلم بوجوده ينقلب حقيقيا كتعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل
يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي بعد الدلالة على وجوده يصير بعينه تعريفا
حقيقيا قوله وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس
اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد طردا كليا اي كلما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و
اما العكس فاخذه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول مو
ضوعا مع رعاية الكلية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك
انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال
اي كلما صدق عليه الحد المحدود صدق عليه الحد عكس بقولنا كلما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما
كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من عكس النقيض فقال كلما انتفى الحد
انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما
كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد واياما كان فلابد ان يكون الحد جامعا لافراد
المحدود كلها قوله والاولى ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة
موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج
الغير اليه وهذا الاخلل في بيان فساد التعريفين اعني عدم الاطراد فقد علمنا
كان او غير فمن الجمل بتعريف الاصل المحتاج اليه غير مطرد لان تصنف الكل
محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه ولا اول

اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادي كالخشب للسرير او بالفعل وهو
الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير
وان كان فالاجل الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلات
الغاية فالعلة تختص بحدوث كل من هذه الاقسام بحثه للاحتياج اليه لا يطلق لفظ الاصل
لغة الا على المقصود منها هو المادي كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا او لا
يصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما
يعلم منها يحتمل وجوه ان اطلاقه على مطلق التعريف لا سيما لا نسلم ان
كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود
وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه
كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفيد الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج
فيمنع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا
معنى للابتناء الا ذلك ثم ان كلامه يشعر بجواز عدم جريان الاحالة والتبعية
الجانبين يدل على كل محتاج اليه فهو اصل لنا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة
فلا شك ان الامور مادة للفكر ويطلق عليه ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو
ظاهر ولا عقليا بمعنى ترتب الحكم على دليل فوقه والعم نقل
للمضاف تعريفين مفصولا ومرتبا وللمضاف اليه تعريف صح بتزييف لقدمها
دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا والاول معرفة النفس ما لها وما عليها
يجوز ان يريد بالنفس العبد تفسير لان الفن لا احكام متعلقة باعمال البدن ثم
ان يريد النفس لان احدهما الاعمال ومنها الخطاب واما البدن آلة وفسر
المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والعقد الاخير ما لا دلالة عليه اصلا ولا
لفظا اصطلاحا وفسر قوله ما لها وما عليها بما يقال ان اللام للانتفاع
وعلى للضرر وقيدهما بالاخروي ليخرج ما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات
والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على
هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنى لكون فقه المعاني العملية خبر

فتناول جميع اقسام ما يأتي به المكلف وانما لم يشملها كلها والاقسام اثنا عشر
لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع منع
النقيض للمنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن
الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل
المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام
وهذا الابتناء على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل
حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله
لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان
فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة
والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة
والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري
وترك اي عدم فعل فيصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل
من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو صادر عن
المكلف طرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب
والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد
تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة
الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل لا بصرف النفس اذ
لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت
اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر
على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا كان
الواجب يدخل فيه ما يثاب لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد
من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به
العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او شفاعة العبد ونحو ذلك في كلامه

فسقوطه بعارض لا ينافي استحقاقه

اي المراد من قوله ترك الواجب يعاقب عليه

وانج الآن فيه مباحث الاول ان جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب اعترض
بانه ولعب والوعب يثاب عليه في التنزيل اما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب فعل الوعب لا عدمها
نثرة الحرام والآكان لكل لعدا كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر
عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل الوعب ولا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان
المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما ناسب الامكان الخاص
لتقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما ناسب الامكان العام
لتقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله
فعل ما سوى الحرام والمكروه بجريهما وترك ما سوى الوعب يجوز لهما لان ما سوى
الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الوعب
يشمل ترك الحرام والمكروه بجريهما مع انه لا يجوز قلت هو مخصوص بقرينة الفعل
بدخوله فيما يجب عليها ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمنع المنع الا عن الفعل في
الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما
عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور
الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها
من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه اشار في
بقوله كوجوب الايمان والاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل
وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات تعرف وجوب الصلوة بالدليل
ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد
بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع
ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في
التعريفات قوله وقيل العلم عن اصحاب الشافعي ان الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره
والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا

والعمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فا
فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه
فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بجميع الاحكام الغير
الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث
او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون
الاجماع حجة والايمان وتحوها وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليه السلم
وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله ثم ان يراد بالحكم الحكم
يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح
المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وليس المراد ههنا
لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس
بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين
التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله تخرج التصورات ويبقى
التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية
العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا
وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح
الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد
القوم وذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم
ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق
النبي عليه السلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على
الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية
بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم
المفسر بالخطاب قديم فكيف يتوقف على الشرع وتعالى ان يمنع توقف الشرع

على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم و
توقفه التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا تستلزم تقتضي توقفه على وجوب
الايمان والتصديق بل على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق
وهو غير مفيد والاشاعرة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالشرع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما
نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية كالاصول
الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني اذ لو كان الحكم المصطلح شاملا
جميع النظري وفيه كلام سيجي قوله اي العلم الحاصل فذنبوتهم ان قوله من ادلتها
متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية
المفصلة ولكن لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم
لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل بالذات الا الشي نفسه على انه ان اريد بالحكم الخطاب
فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه بنظره في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد
وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من
النظر في الدليل قيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او
بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن
الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل
والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا
يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا
عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها
التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك
الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام
ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولدفع الوهم او للبيان
دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله ولما عرف الفقه المذكور
[illegible] ان فيه ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي
المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه

تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي
انما هو راي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة
الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فالخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هاهنا الكلام النفسي الازلي
ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه
للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل فيه خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب
الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف
لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة
النبي عم واولي الامر والسيد فخطاباتهم ايضا احكام لانا نقول انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع
لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف
قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او
التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق
الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب
الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة
الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال
في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض
اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم
والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعدما لم
تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق

والثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك المزيد فينا في التعريف والتحديد الثالث

انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة

لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اشار في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية

فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف

بذلك التعلق والمتعلق اعني الفعل بما انه لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالحادث

بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية

امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات فالحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم

كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيل لانه نوعان نوع

له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما

الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيد او بالوضع وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال

بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم

ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة

في الاصطلاح وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان المراد من

الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى

سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة

او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها

حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان

الحق ذلك التعديل لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلا دخل لواحد منها في

ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء والتخيير اي التكليفي لانهما

مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما

وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب

الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف

يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه

خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير

مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي

الوضعي تعلق بشيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب

تعلق شيء بشيء لكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله ووقع بعضهم ذكر

في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود

وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان

ان هذا تعريف للحكم عند البعض او للحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف

لاحد من الاشاعرة ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف رح واذا كان

هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لكون قيدا مفيدا لاخراج الوجوب

الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب

الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ولنا ولهم مثل وجوب

الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم الشرعي

هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اشار الى

الى آخره لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية

مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع

لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب

الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء

يريدون بالحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب

والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول

اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع

الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين

الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الشرع وهذا انما ورد في

كتب الحنفية واجيب عنه بوجوه الاول انه مجاز اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب

ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني

ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح

الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل وليس للفعل

منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه حقيقة صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا

نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا

وتنوير العلامة المحقق عضد الملة والدين

وبها متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب
والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في ابن الحاجب
الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان كما لاولى ان
يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي
يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء
الحقوق من مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة
اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته
حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من
عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب
الاداء من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل
في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة
والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به
الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان
يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب
الشرع واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد
فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما لا يثبت كاشف
عن خطاب الشرع ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير
شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق
ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس
انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا
واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعملية ما يختص بالجوارح
فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
مكرر الافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول
اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب

الايمان

١٢

الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس
حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية
ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان التقييد بالعملية لاخراج مثل جواز الاجماع
ووجوب القياس وهو حكم شرعي فرعي والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل
مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم نفسر الشرعية
بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الشرع الى اخره فيكون
تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة عما ورد به خطاب الشرع في قوة
ما لا يدرك لولا خطاب الشرع لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب
الله الى اخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا
البتة اي تفسير قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شامل للعلم بان بعض الخلق كالتواضع اي وجوبها او ندبها وقبح
البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك
لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه انما يلزم
ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور
المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
وبان معرفة تمامها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن
قيد العملية ههنا او لانه اراد المصطلح بين اللفقية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها
اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا
يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال
فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة ليخرج العلم
بوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلك والا لزم ان يكون العالم بوجوبها
اي باعتبار العلم بوجوبها فقيها بمعنى ان يكون العلم بوجوبها من الفقه
وله مدخل واعتبار في فقاهته لا بمعنى ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها

وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقيها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه

على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقه من له الفقه والفقه
ليس عالما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم
على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم
للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه
صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم ثم انه
لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع
واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين وتبوء المعنى بقولهم لا تكاد تتناهى فلا تعلم احكامها جزئيا
فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها
لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها
واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض
الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لا
ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل
يستلزم الجهل بكمية الكسور المضاف اليه من النصف وغيره
ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا
وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم
اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى اخره

وهنا بحث

ومنها بحث وسوال من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم
يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه
هذا الطعام لا الكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضرب كل القوم او كل واحد
منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس
فان الترم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد والبعض
فقط بعدم تناهى الحوادث لا ينافى ذلك الظاهر انه قصد بالكل مجموع الا
الماضية والاتية وبكل واحد ما يتبع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتبس الى زمن
المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت
لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم التهيؤ
لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط
اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب فالمراد بالتهيؤ
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه
الماخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها
فى معرفة الاحكام رد المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان
عدم ثبت معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطا فى الاجتهاد ينافى التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع و
معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان بيان
الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحث صحيح لا اجماع فيه للا
جتهاد ويدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه
النص ثم لم ينكر النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان دلالة للفظ
العلم على التهيؤ المخصوص لكان معنا ملكة يتقدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم
علم كذا او كذا فان المحققين على ان المراد منه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا
لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين الحيوة كونها جهة لادراك قوله
بل هو العلم تعريف مخرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام

يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم بمع الملكة للمدلول
لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقد يرد دليل الوحي بالظهور احترازا عما
نزل به الوحي ولم يبلغ بعد ثم يلتبس بشرط الفقه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط
اى العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها احترازا عن العلم بالحكم بمجرد سماع الاتفاق
للعلم بالفقه من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه ولا اول الوجه
قوله المسائل على النظر والاستدلال القياسية اى لا اشترط في الفقه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة القياسية والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة
بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقه على علمها
لزم الدور فان قيل انما يستقيم في اول القايسين اما من بعده فيجوز
ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من
غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال
المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل
القياسية مما قد ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط
للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد الاول لا في الواقع
ولا عند المجتهد الثاني بل ليس له تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد
بما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود
تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين من العلوم
وعلى ما ذكره المصنف اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما
يطلق على العلم بحكم لاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا الى انقراض زمن
النبي عليه السلام ثم تغير بتغير الاجتهاد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا
ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف خبر الاحاد الثاني ان التعريف
لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكان ازاد به
العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد عليه الاجماع

١٥

ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام
القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال بالنسبة
الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد يظهر عليه نزول الوحي به فيكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة
فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض
الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عائشة رض ولم يقدح ذلك في فقاهتهم
وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاقطار
والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي ترويه الاحاد من الفقه
حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة فهذا التعريف لا يخلو عن الاشكال
والاختلال قوله نحو ايضاح بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه
للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا
قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا ان مولانا الذي
ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على
وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار
الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم
يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق
العلم عليه او المراد هذا على تقدير تصويب كل مجتهد وفيه نظر لانا لا نسلم ان اعتبار
الشارع غلبة ظن المجتهد يصير بمنزلة نص على ثبوت الحكم في الواقع بل على وجوب
العمل به فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فبينهما تباين فكيف يكون
مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما
على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد
فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى
فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه
عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت
بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت
تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية

بامكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم
المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو
معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه
علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه
حكم الله تعالى لا يجوز ان يجب العمل به قطعا كما هو راى البعض بكون ما يظن انه حكم الله تعالى
وان لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون
للمجتهد فهو حكم الله تعالى كما هو راى البعض يكون ذكر وجوب العمل به ضايعا لا معنى
له اصلا قوله واصول ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان
ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه
ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا
فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في كل عصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظمه
الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه
فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي
ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها
والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعل بعضهم نوعا خامسا من
الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او
الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة
لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه
لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه
على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق
مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم و
تغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
المستنبط من هذه الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن

او لم يكن وهذا المعنى اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء
مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا
عن شيء اصلا الثالث ان اولوية بعض الاقسام في بعض التقسيم لا نم في كل قسمة فيلزم ان
ان يتقيد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو
الحرف الرابع ان تغيير الحكم هو من الخصوص الى العموم لا يمكن لا بتغيير في صورة الفرع
وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون
اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم
الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة
وابتنا الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء
اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل
في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه
في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب
القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه وان البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب
القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة
لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون
فيما يكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع
وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في
تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما
في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع حتى يكون
القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم انما امتناع التغير بدونه
وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا
كما وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا
في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات
اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار الصل الاصول الثلثة

والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت احرازا بدالا بثبته السند وهو قطعه الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستعمل في الباء السببية الظاهرة في السبب القريب من اطلاق التوصل الى الفقه فلا في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام الشرعية على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلاف ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال

وزاد

وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف وللقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او هدمه او نسبته الى الفقه وغيره على التسوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب خبرا ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات و المحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول و القواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى الحصول لتحصيل المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرح المصنف به الامر عليه وما يكون الناس مؤداه اليه راي مجتهد بعض شرائطها حتى يخص اجتهاد اراء المجتهد عن مخالفته الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد

فقط فلا نخفض اى جواز الاجتماع على خلافه قوله ولا نقال الى الفقه لان المتبادر منه حمل
حمل قواعد الحاصل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة
لان علمه بها لبس عن الادلة الاربعة قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية
والاحكام يعنى عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع فى عبارات القوم قوله
فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية و
المراد بالعرض هنا المحمول على الشى الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون
منشاؤه الذات بان يلحق الشى كالادراك للانسان او بواسطة امر مساوية
كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للا
نسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع
العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية
كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو
الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام
من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم
يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكيفيات
المتفرعة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى
لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما
ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما البحث عن العوارض
رض الذاتية التى يكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا لها دخل فى دخول لحوق
ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام
وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب كون الدليل جامعة

او فعلية

او فعلية ثلاثية مفردة او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى
الاثبات والثبوت فلا بحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب
من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما
يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك قوله
ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه
اهم فى فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث فيه
عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس
او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة
يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها
حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه ومن جملة البحث عن
احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس
والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا
جعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد
يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسايل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب
الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال
الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان
موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام
الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف
فى تحصيل الفقه الكلية التى يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر
من اللواحق تحكم غايته ما فى الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الا
الاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية
معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم
بثبوت الشى او انتفائه غايته ما فى الباب ان العلم ههنا بمعنى الادراك ايجابا
او الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا الايقاف يقدم الحكم

وحدوثه وفيه اضطر الى ذلك اخر الامر وليس معنى الدليل يا ثبته نفس الثبوت
كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حالا ثابتا على ما يشعر به كلامه
قوله واعلم ان ههنا ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا للجمهور
المحققين يتعجب منها الكاظ الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام
الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح
بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول
اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين
وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضا
فين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل
في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم
لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث
عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان
اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية من احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق
الباحث عن ايصال تصورا وتصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق
الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا
لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم
انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف
المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم
الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات
يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم
صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوع العلم الواحد بشرط تناسبها
ووجه التناسب منه ما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة
فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او
في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة

الى الصحة

الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة
هذه وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم
الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك
بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق قوله ومنها انه قد ذكر
البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة و
بهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث
عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة
هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود
من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا
يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب
المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم
الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث
في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في
الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض
التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم
الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية

على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم
يلزم عنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار
ثم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان يكون البحث من الاعراض المبحوث
عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم عليه
وعن هذا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض
ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور
في جوابه ان المراد من الحيثية بيان الصحة والمرض والحركة والسكون
والاستعداد لذلك وهذا البحث من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق
ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية
قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر
اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المفهوم الكلي لا على معنى ان جميع العوارض
المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله و
منها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع
واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم
واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه
بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي
مختلفة بالنوع فيبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز
العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد
العلم او اختلافه انما هو بحسب العلوم التي هي المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد
موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد
باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر
باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث
عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين

في الموضوع

في الموضوع متباينين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي
البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من
حيث الطبيعة والحيثية فيهما لبيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع
والا لما وقع البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان
مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم
يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر
الاربعة وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وبوجه اقسام
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم
المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض
له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها
وقد صرح بانها قيد العروض وفيهما نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من
كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع ولغوي بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه
واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق
انواعا واجناسا وبحثوا عما احاط بها من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة
متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا افردوه بالتدوين والتسمية الكلي وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر
في العلم البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية
للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يبحث عن شيء او اشياء متناسبة فيبحث
عن جميع عوارضه الذاتية ويطلب بطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا بقيد او يوخذ في كل منهما مقيدا
بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو
الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على عوارض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا

يحمل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر
الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط
الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق
الشفا قوله وانما قلنا ليستدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء
ولقصد بان الواجب الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات
كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها
سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقة لجزئه لعدم الجزء له
ولا للمباين لامتناع احتياج الواجب الحقيقي في صفاته الى امر منفصل
وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم
التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ الصفة اخرى وهو مح بالبرهان
المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الاخر
لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي وهو المطلوب
او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد
من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل
يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية و
لو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم
قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة لمحل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص
نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على
مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب
الحقيقي في صفاته بالغير وهو مح لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته
وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز
ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج
بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على

على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق
مختصا بما يكون متصلا فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي له قوله
فيضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن
انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين و
الافتتاح للتعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه
غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف
واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذنيلا للركن القياس قوله
الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب
الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران
في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا
جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب في المصا
حف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة فالقران تفسير للكتاب
وباقي الكلام تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب
ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القران مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى
وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا
في اللغة مالح وان كانوا الاصوليون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه
مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل ولان الى هذا الوهم صرح المصنف
بهذا التفسير وقال اي القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من
الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه
من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لا مجموع القران فاحتاجوا الى
تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه حجة احترازا على الرسول
مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة
التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم للتحقق

القران مدونة فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود
تعريف القران لمن لم يدرك زمن الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه
بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين
اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم
البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواترا لحصول
الاحتراز به عما عدا القران لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث
الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه
اسم لهذا المقصود المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة
لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما نقل فى مصحف ابي او الشهرة كما
نقل فى مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى
تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور
من مذهب ابى حنيفة رحمه الله على ما ذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من
القران الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة لاحتراز عنها
الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة وفى اوائل السور اية
منه من القران انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القران
من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو لشبهة فى كونها اية تامة
وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا اراد الحمد
لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران
فى غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة فى ذلك بحيث تخرج كونها من القران من
حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما قال المتا
خرون يحل الخلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الكل فهي مائة وثلث عشر
اية من السور كما ان قوله فباى آلاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة
القران وعند الشافعى اية ولعله من القران كررت للفصل والتبرك وليست باية من
شيء من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك وتتلى كذلك بخلاف

بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب فى كل اول كل سورة الحمد
لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا قطعا ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون
المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه
يدخل فيه احد الحروف والكلمة من القران ولا يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه
جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الا
صولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الذي يصح تفسيره بالقران قلنا نعم على ان
يكون القران ايضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم
عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع
للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من
عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى
الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع
واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شيء فان ابن الحاجب يتوقف على
هذا انه ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القران وتمييزا له عن
سائر الكتب او الكلام الازلي تجوز فى معرفة المصحف الاكتفا بالعرف ولا اشتباه
ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القران فلا بد من
معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا
ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران
دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القران لما مر من
انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القران توقف على ماهية الكتاب وبهذا
يظهر ابطال ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور فلما ارادف
للكتاب والقران فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء كان فى تعريف الكتاب
او القران اشار الى انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما
يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القران فذكره لصدق ما مضى على الاخر فان قيل تفسير المصحف بما هو فيه الصحايف

مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا
دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي بلا حاجة في
التعريفات فان قيل تعريف الاصول انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى
كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود
بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا نعم الا انه
مبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله للتشخيص
اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها ما يميز عما يشخصه شخصا كان او غيره قوله
يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب
التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف
من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة
عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام
اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما للنظم واعتبر في تفسيره ما يعبر عن المعنى القديم
لا يقال الاسم يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف
وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكروا باقي القيود ليحصل المساواة
قوله على ان التشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعين مشخصاته بالاشارة
او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما
يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري
هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد باعتبار معرفة الامرين لا يقال
تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فيحتاج الى سائر المقدمات والى
ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على
الماهية لم يحصل التشخص ولم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر
معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا

وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المختصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني
ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل الحق ان الشخص يمكن ان يحد بما
يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن
اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله
على ان الحق هذا هو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على
النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل
لكان ما يقرأه كل واحد منا مثله لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد
المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص
سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل لانه
عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة
في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق هو ان القرآن ليس مما للشخص الحقيقي القائم
بلسان جبريل خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تأويلان احدهما ان الشخص
الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد
لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا
الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد
الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد
التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما
يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه
عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة
المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من
ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص
من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات يبلغ
حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا

يصير شخصا حقيقيا لاستعدادها لان المصنفات مصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف
شخصيا قبل ان يضاف اليه لتشخص المحل تصير شخصيا حقيقيا قوله وقد عرف
ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الآن فان المراد بسورة
من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم
توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا
من كلام منزل قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور وبهذا اندفع
الى قوله بسورة منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونوردها تاما اى
بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام في
تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق
بافادة الاحكام ولم يبحث في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك
ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث
العربية وان تعلقت بافادة المعانى لان المراد ما يبحث فيه في الكتاب
المعنى ومنه نظم الكتاب وغيره لانا نقول كذلك المباحث المورد في الباب
الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة لان
نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم اليق والصق فلذا قدم
عقيبه قوله لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من
وضع للمعنى ولاستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى ان كان
باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته
عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام
هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة عن التقسيم
الثلث الاول من صفة للنظم واما الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع فجعلها
تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة
النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تقريرها ما هو صفة للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بزيادة على النص

٢٤

فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى
ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان جميع اقسام
اللفظ بالنسبة الى المعنى لهذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو
الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات
ولعلها فيما هو دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل
قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه
النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر
صفة اللفظ الدال على المعنى لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة و
هى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية
المعانى بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات
في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا ابلغ في ذلك
حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة
النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة او قار من العلم والجواب ان هذا ايضا
من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله كلام اخر ومقصود المشايخ
من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله
بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة قوله
المراد من النظم اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة
المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالى الالفاظ في النطق وضم
بعضها الى بعض كيف اتفق وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل
في فيما نبك من ذكرى حبيب بنك قفا من حبيب ذكرى يكن لفظا لا نظما
لانا نقول هو لا يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام و
المشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام
النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه
لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والمشترك ونحو ذلك غير فا

معنى اللفظ دون النظم فان قيل ان اللفظ يطلق على الرمي وكذا
النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤ
لؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى
التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر
قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما
في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط التخفيف
بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤول
ولا محتمل للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بتراكم النسبة
اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا او زنديقا فيقتل قلنا
الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى
قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد على المنقول بين
دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران
في الصلوة قلنا اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول بجعل النظم مرعيا
منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او بحمل قوله فاقرءوا ما تيسر
من القران على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل
فعلى الاول يلزم في لاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي
المنقول مجازا في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز
بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير
العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في
الفارسية لا غير قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة
على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون
على انه تجب سجدة التلاوة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب
بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا
بني كلامه على راي المتقدمين فانه لا نقل عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر
على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن لا صح انه رجع الى

قولها

قولها على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة
مشكلة لا تتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها
تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات
الاربع اجمالا اولا في اللفظ ثم دلالته على ترتيب الوجه المذكور لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه
من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على
المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم
باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى
نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى و
الاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى بالتقسيم الاول عند
القوم اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل
على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك و
المصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر في التقسيم
الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم
الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته
فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل
فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو
المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة
وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فاما

فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه
بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان
هذا اوجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهذه
في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه
تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين
جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كالاسم
ينقسم الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب
او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من
حيث تناوله جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها
وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول
بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان المقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره
المصنف وهو انهما عبارتان عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
والمراد بهما ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع
خص كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بهما عن وضع اللفظ
وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب
البيان اي في طرق استعماله من جهة انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهار المراد بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف
على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام
بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ

الوضع

الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد وعلى الاول اما ان يكون وضعه لكثير
بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا
في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ
مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص وعلى الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي
او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير و
معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين
فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا لمعان ثم نقل
الى المعاني العلمية لمناسبة اولا لمناسبة فجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ
الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك ليس من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا
واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد ولا فرق ان
تعالى هذا القيد للتحقيق ولا يحتاج لان المشترك بالنسبة الى معانيه
المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم
من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق
لمعانيه على سبيل البدل فلا يخرج بدخل في حد العام النكرة المنفية فانها تستغرق
كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة للكثير قلنا لو
سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد
على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير
اولا ان يشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع
فيكون كل من الوحدان بعض العام الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من

اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل
فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير يحسب الاجزاء
قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاجزاء المائة فانها تناسبت جزئيات
المعنى الواحد المتحد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم
يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة
المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي
بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجميع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى
الوضع الكلي النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد
لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول
لا نسلم انها مجاز كيف لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شارحي محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور
ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ التسعين
موضوعا للكثير المحصور ولفظ الالف موضوعا للكثير الغير المحصور ولا احد
بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد ولا يقال هذا التقييد
مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح
له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة
من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه
فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجمع واسمائها
مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما
يصلح له تناولا لذلك بحسب الدلالة قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر
الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغرقا اولا والمصنف رحمه الله لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار
المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون

المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه
مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الان هذا غير مختص بالجمع المنكر
بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة
جمعا كان منكرا او غيره على مقتضى عبارة المصنف رحمه الله لو حمل قوله وان
لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفيه بحث قوله او باعتبار النوع كرجل
وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يجعل الرجل والمراة نوعين
مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة
وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول
وقد الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد
عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي
كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان
بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بانه ليس المراد تعريف مطلق
الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم
صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل
من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومنع كونه
من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل
المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك
والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة لتحقق كونه من اقسام النظم
صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل
البدل فاذا حمل على احدها بالتامل والنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم
يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي
فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا
الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او
مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر

قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة وكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمعنى هذا التقسيم اسم مشتق يكون
معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق
من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول
قوله هذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين تقوم بها واحترز بقوله
مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات
اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال
اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول يتابع بخلاف
التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التعبير لا
يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به
المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل
ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا
معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الحيرة هو الحيرة مع الفعلة
ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل
وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى المقتل
هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع
الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله ومما اي العلم واسم الجنس
اما مشتقان كحاتم ومقتل والا يصح التمثيل نحو ضارب لا يجعل الصفة قسيما
لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يعتبر تارة باعتبار العلم فيقال
هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الاخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال
هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب … فتجعله دالا
على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى
ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي
المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد به المسمى بلا

قيد يطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع
بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء
من العوارض قوله فهما وضع لما كان الخارج من القسم بعض انواع النكرة
وهو المستعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام
المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام
كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد لان التعيين وعدمه والاحسن ما قيل
ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة
الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف
رحمه الله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه
ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب … الاقسام المذكورة
الثلاث بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان فلا تتنافيان كالوضع
الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام
من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث
انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك
وقد تتنافيان كالوضع للكثير غير المحصور والوضع للواحد والكثير المحصور فاللفظ الواحد
لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان
في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه
فسيجيء جوابه قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد
ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص ثم في حكم العام
ثم في قصر العام ثم في الفاظ العام ثم في المطلق والمقيد ثم في المشترك وقد
علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار
الى ان مثل لفظ … انما هو موضوع للواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان
المصنف رحمه الله … نظرا الى … على … فاحتاج
في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على

الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول
اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف
بهذا الاية اورد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصيته بحيث لا شركة فيه
اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم
والجهل وهذا التعريف لمعنى الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان
الخصوص في المعاني بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني ان اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ
العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض
ايضا بانه اذا كان تعريفا لمعنى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون
الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان
للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص
اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل
المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا و
الاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المتشخص
قوله يوجب الحكم اي يثبت لمسماه المراد على ما ذكر في مثل زيد عالم ان
زيدا خاص يوجب الحكم بثبوت العلم وكذا عالم ولو قيد بالحكم الشرعي
بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب
للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارة
فهذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا فيثبت ما اريد به من الحكم
الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاحتمال
ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال
الناشئ عن دليل وسيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الا
حتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان

الاحتمال

الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله فمن قوله
ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تفريع الاول ان
القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان ان عدلوا الى ان
اعتبروا الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان
قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله
تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلانه يلزم من حمل القرء على الحيض ايضا اذا
طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب
عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان
الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جار في العدة كما في عدة الامة فانها على
النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي
رح ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر
حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع
في بيان ما يتعلق به من الاحكام وتعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع
وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا
وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه
الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا
الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم منه البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يعتد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب
ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يعتد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد
من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض مع ان الظاهر
حمل الكلام على الطلاق المشروع لانه الكامل الذي ينصرف اليه المطلق
وتعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا قوله على ان بعض الطهر جواب

سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب الطهرين وبعض الثالث وانما يلزم ذلك لو كان الطهر
اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى
يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه اجيب الجواب على ما ذكره القوم ان
الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن
لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة لاشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف رحمة الله انه اذا لم يكن
اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه
وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار
انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا
تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من
تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم
انقضاء العدة بطهر ولهذا وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا
ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول
قد انقطع بالحيض فيكون ولهذا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
ولهذا ما لم ينقطع قلنا فعلى الامور المستمرة تحت العدد لما يتوقف على
انتهائه يتوقف على ابتدائه كما لا يتصف اول النهار بكونه ولهذا فكذلك الحيض
فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول لمجرد الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع
هذا امتنع ذلك وان ادعى جوازه للاول دون الثاني لم يخل عن البيان قوله
وقوله ثم فان طلقها ذكر فخر الاسلام لا من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق
لا فسخ عملا بقوله ثم الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان تعرف
الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف رح على الثاني نشير في

انما تحقق الى الاول تحقق ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين
صريحا بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد
تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف
وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن لا تعرض فيه لوجوب العدة
وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته و
ذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدده وترتب لا يقتضي تعدده حتى
يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق
لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان
اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في
انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
اي علمتم او ظننتم ايها الحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله
اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ
ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء
تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه لما جمعهما في قوله
ان لا يقيما خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج
كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان بيانا للنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو
الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق
لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من
مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص
والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فدل على شرعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء قوله فيما ذكر ترتب وهو ترك العطف على الاقرب

عما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله
فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح
عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون

الى لا بعد صح توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفا بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان
طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بخلافه قلنا الحكم بالفا انما هو على
تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا
في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورين واما على مذهب
المصنف رح وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء
منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين
شيئا ان لم تخافا ان لا يقيما حدود الله ثم فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ
والافتداء فلا خفاء لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو صحيح اتصاله بالافتداء
فقط لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتداء وبهذا اندفع اشكال احدهما
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين على موجب الفا في قوله فان
طلقها ان لا يقيما حدود الله الآية والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب
على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفا ليس نفس الخلع بل انه على
تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكال ان احدهما ان لا يكون
المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صح جوابه لان الخلع
طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق و
انه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب
عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان
الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال
اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر
اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم
ذلك لم يبق نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قبل الفا
في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب الا لزم من اثبات مشروعية

الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء او الطلاق على المال
الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفا في قوله ثم فان طلقها قلنا لو سلم فلا
جناح والخبر المشهور بحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
في الحكم لانا نقول الفا للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع
حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي
عم فلا بد ان يكون قوله ثم فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا
بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار
التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية
الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما تحل مما تحرم
ارادة ان تبتغوا النسا بالمهر ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخي الى الوطي
قوله والخلاف مبني على مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
المنازعة لمن تستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي
نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي
رحمه الله بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية
المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص
يفيد الحقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للبعض على الاشتراك
قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب
ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من
النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان
الفرض لفظ خاص حقيقته في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا فقال فرض

النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا او فرضناها اي قدرناها
ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجازا لغة غيره دفعا للاشتراك وحمل بعضهم
الفرض بمعنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معطوفا على ما فرضنا عليهم فيما
ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا احتمالا
الايجاب حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف رحمه الله
عن ذلك وقال خص بتقدير المهر اي بتقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد
الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا خاصا في
الاسناد خاصا في ان تقدير المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا
نوع منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب
ومسألة الهدم والقطع مع الضمان مما سلف ان خالفنا فيهما الشافعي
رحمه الله ابا حنيفة رحمه الله محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص
فهو اولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج
الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها محلا لعدم حالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي
حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج
الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كان ثلثا لتنتهي الحرمة
بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا ثبت به الحرمة ولا تتصور الغاية التي قبل
وجوابه اي قلنا بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة
رحمه الله بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص
وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط
الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا
حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو
لا سبب لغيره اي الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن
الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل في ما دون

الثلث يكون الزوج الثاني مثبتا للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية
ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في
الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فيلزم القول بان القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه
كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله
خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي
هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له
كالعصير اذا تخمر في يد المسلمين اعتبارا بما هو الاجزاء اعرضنا عنها مخافة
التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله
من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور
الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد
وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
ولهم اي للمستدل على مذهب التوقف بيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها
مجمل لغوي ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير
اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد ان الشمول والاستغراق فلو كان
للاستغراق لما احتيج اليه وهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني
فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد
والكثير وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا على الا
جمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف
والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا
اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا
تأكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل

عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة
اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس فان نعيم كان
ابو سفيان واعد رسول الله صلعم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر
الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا
من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن
مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله
لان المتيقن لا يستدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى
والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو بعض المراد
وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه
مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب ان اثبات اللغة بالترجيح
وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح
بقوله الثلاث على درامم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في
جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال قوله
لان العموم لا يستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان
العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له
لفظ كالحكم العام لكثير من المعاني التي وضع لها الطهور ما والخاص الى التعبير عنها
فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان
المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له جاء ان بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك
كخصوص الروائح والطعوم التي يكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك
على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة
وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل
فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم
ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها اي الجمع بينهما وطيا
انه احرى بمي منزلته وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة

لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم

يقتضي ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض
الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض
النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الام
المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه
النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف رحمه الله الى ان تحريم
الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في
معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء
كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما بينا وله الايات
لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين
يتوفون اي الازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله
اولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون
ناسخا لقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر
وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق ان القائلين
بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم
من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل
تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير حتى
ان العام لا يخلو عنه الا قليلا كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله
ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص
منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وبهذا خلاف احتمال الخاص المجاز
فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى يثبت في احتمال
المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة
لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز
ولما كان المختار عند المصنف رحمه الله ان موجب العام قطعي استدل على اثباته
اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا ولجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول
فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له ثابتا به عند الاطلاق

حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى
يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما
الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض متناولات العام من غير قرينة لارتفع
الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل
الخصوص فلا يستقيم ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة
خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا
فهم الاحكام بصيغ العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال
كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان
قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في
حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا
الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان
التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة
في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا [illegible]
العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب فهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة
الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر
لانه منتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط و
ذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا تقوى ثبت
التبع على اثبات الاصل واما الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكر على
وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل و
اجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا
ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان
يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص
قطعي مع احتمال المجاز ولذلك يؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما و لا
يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاء زيد نفسه او
عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص

المخصص

المخصص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه فهو دليل له
قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون
بكلام مستقل موصول بالعام على ما سبق وقد يقال ان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض
المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته [illegible]
[illegible] وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان
قصر العام على بعض المسميات شائع حتى ادعي ان اكثر العمومات مخصوصة بالبعض فيورث [illegible]
الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لا ويصير دليلا على احتمال [illegible] فلا يكون
قطعيا والمص لو سلم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام [illegible] الجمع ما بقي
بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولذا قال لان التخصيص الذي يورث
شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الذي يقصر على البعض شائع كثير
في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعض في كل عام فيصير ظنيا في الجميع [illegible]
الجواب المذكور على اصله ولا يكون القول بلا قرينة معه [illegible] وان كان التخصيص هو الكلام
كان حقه [illegible] لانه مخصص لا يستقل لا ان يريد بالتخصيص [illegible] ارادة الخصوص [illegible]
كونه مخصصا بالمعنى الاخير كالاستثناء قوله واذا ثبت [illegible] العام قطعي عندنا خلافا للشافعي
فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر
احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة [illegible] اذ لا يكون احدهما في الواقع ناسخا
للآخر متراخيا وللآخر منسوخا لعدم [illegible] وانما قيد بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع
موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه
ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تساويا فيه [illegible]
والعام جميعا لا في القدر الذي يتفرد العام به [illegible] حكمنا بالتعارض [illegible]
للنص عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال
على رأي علي رضي الله عنه حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها [illegible] الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول
ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فعمل كل من الآيتين [illegible] المراد
بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام [illegible] سواء كان خاصا في نفسه او عاما
[illegible] ولا الى الآخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او [illegible] فيكون العموم والخصوص مطلقا

المشركين ...

كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام او الخاص
فعلى كل ان العام ناسخ للخاص وعلى ان الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما
يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في لا نقل على راي ابن مسعود رضـ فانه جعل قوله تعالى واولات الاحمال متراخيا عن
قوله تعالى والذين يتوفون منكم حيث انه عام من وجه خاص من وجه فيكون ناسخا للعام عن الخاص وعكسه
ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام انما
يصح ان يعد النصان بعد ما يساويه ولا لان ذكر الخاص بحوزان يساوي الافراد الا اسما وليما العام فلا يصح
حينئذ كما في قوله تعالى الذين يتوفون في حق الحامل قلت هو من هذا الجنس يكون عاما للحامل وانما يكون خاصا
من حيث يساويه للبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام المتأخر في حق كلها يساويه من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التعسف وانما الحاجة الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما كان عاما من حيث
يساويه للخاص المتأخر وغيره حتى لا يكون نوع على حمل الخاص المتراخي بانه لا مخصصا
العام فيما لم يساويه الخاص قطعا لانه اذا كان الخاص المتأخر موصولا على ما سبق ان انه

فصل قصر العام

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله بالتخصيص عند الشافعي واما عندنا فغير مستقل وهو اما ان لا يكون
بموصول او بمستقل وكلاهما ليس بتخصيص الا ان كان الاول او اخواتها فاستثناء والا فان كان
ومما يؤدي حدودا انها فشرط والا فان كان بالى وما يعد معناها فغاية والا فصفة
نحو الغنم السائمة الزكوة او غيرها الحوجاء العوم الكريم فعلم انه لا ينحصر لا اربعة والا فهو
المستقل كان يدل الله اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته فيه
غير مستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يعالى انه غير ساكت للشرط المتقدم
على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه بجواز حمل الاول بطريق الحاجة الا ان تحدد
لتعلقها باخر الكلام لا بصدره ولا الوصف بالجملة لحال انكره حمل الاولى حاجتها وكالاستثناء عند ليس زيد
ولا يكون زيدا لانه كلام لا انا نقول المراد بصدر الكلام ما هو مقدم في الاعتبار سواء اقدم في
الذكر او اخر ولا لحجة انه لابد منها اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض عنه او يعلقه على بعض التعادير
والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة الوصفية كالاستثناء مثل زيد ولا يكون زيد
كذلك لا حاجة الى حرمة الضمير فان قلت لا معنى لتوقف لا ببوت الحكم للموصوف نعم على البعض وهذا لقول الكوفة
والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا انه يدل على الحكم في الموصوف لا انه يدل على البعض لا حكم
لانتفاء او الاثبات ما هي لو نسب لزيد الاخر ولو نقول ان عدم لو تكلم صلى الله عليه وسلم المجاز المتعبد الحكم وهو ان

التعادير

٢٥ ان يكون الشرط للقصر على بعض التعادير انما هو مذهب الشافعي وعند الحنفية مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التعادير حتى ان مجرد الجزاء غير ثابت اطلاقا
وليس هو منفردا للحكم على جميع التعادير الشرط يتعلق وقصر له على البعض كما هو مذهب الشافعي وحينئذ
اخر وهو انه لو لا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التعادير فحين علق بالشرط لم يفد ذكر
فكانه قصر على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل الثاني
مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد
يطلق على ما يساول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي والا لا يعالى الى التخصيص وقد يطلق على ما
يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم
في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض المتراخي
واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه لم يكن كذا وكذا واما الحكم بانه لم يعتبر
ذلك فانما هو بالعقل لا غير في المثل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء تدمر كل شيء فانه
المخصص لا يحرك في الحجر والشجر واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالرأس وان كان
يستعمل في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا تدخل فيه
راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا
وباعتبار اختلاف العادة اختلف كلام زمن لا حكمه خصه ابو حنيفة اولا براس
الغنم والبقر ثم بالثاني براس الغنم والبقر وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى
اللفظ الموضوع لمعنى لا يسوى في جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في
العبد المكاتب او ناقلا ولو يرق بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا
لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه
بلا تردد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك
صحيحه لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف
المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ذلك
باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة تحتمل الفسخ واما
الملك انما هو بقدر ما نقصه التدبير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق
فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من حق العتق لا يحتمل الفسخ لو حلف لا ياكل فاكهة لانه لم يحنث

بكل الوجوه والرطب الرمان عند المحققين لان كلا منهما والكل اذا كان لغة وعرفا الا انه مع ذا ابدا على
التنكير اى البلاد والتمر وهو لفظ العموم والبدل ابدل الزمان حجر عن مطلق الكلام في غير المستعمل
احتلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر
الرازي حقيقة ان كان الباقي غير محصور لكثرته يعسر العلم بقدره والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان المخصص
من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان المخصص منفصلا عقلا او غيره وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او
لا استثناء او غيرهما وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي
اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخرج منه البعض
ان كان غير مستقل فحقيقة العام حقيقة في الباقي وان كان مستقلا فالباقي مجاز لنا حجة الاقتصار على الباقي في غير الباقي
اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض بمستقل او صفة او شرط وغاية موضوع للباقي مثلا اذا قيل
احراز الاسلاما فالعبيد كان هذا اسما موضوعا للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع النحوي فممنوع وهذا اللفظ
للجمع عند الاطلاق للباقي عند اقترانه بالاستثناء والجمع الموضوع ... الالف واللام كاسم جنس يستعمل ان المسمى
من مساواه الجمع واما لا استثناء لم يدخل المستثنى في الحكم وانما اراد الوضع النوعي على انه ثبت من الواضع
انه اذا اقترنه بالاستثناء والجمع يكون معناه الباقي فاللفظ يدل الاقتصار حقيقة لان المجاز ايضا كذلك كما سيجيء
وقد صح نحو الاستثناء بان الاصل لما ان المستثنى مستعمل في الباقي لا استثناء بعد ذكر المدلول انه مجاز
بهذا ولنتكلم على ما ذكرنا ومبني ان الوضع النوعي قد يكون ثبوتا على حد الدلالة على ان كل لفظ لكونه
ونحو قصد الدلالة على نحو مخصوص بمخصوص ثم قرينة اخرى يكون مثل الحكم بانه لا اسم اخر للفرد اولا ممنوع
مكشوف لعودة في مدلوله اما الثاني فيقول الكلام وكل اسم غير المحدود كالجنس والمسمى
من سمات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو جمع لتلك المسميات الى غير ذلك وعلى هذا من الخصوص في الموضوع
المخصص باعتبار ان الكل الحقيقي من هذا القبيل كالمجموع والمعدوم والمقيد في عامة الاشياء والجمع في المركب
ونحو ذلك انما يكون دالا على المعنى بالنسبة وقد يكون لا سوى ما على حد الدلالة الكل لفظا على الكل لا الا على نحو جملة
المركب انما نوعين ان دلالته ذلك المعنى لا يكون عليه بل المعنى المتعلق نحو ما قال عليه ممن انه تهم منه نوا سطه الوضع
لا بواسطة هذا الوضع لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان لا يدل عليه ولا يفهم منه
المركب انما يفهم من المجاز لتجاوز المعنى الاصلي بالوضع عند الاطلاق ويراد بعض اللفظ الدال على معنى في
نفسه ولذلك كان ذلك المعنى لا يفهم من اللفظ الا بالعقل او بتلك الدلالة الدالة على المعنى وهو المراد بالوضع
الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وبمثل التخصيص والتقسيم لان النوع للفظ لا يتوقف على تلك الكيفية بل يقصد به المجاز

الوضع

في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع
للكل فاذا اخرج منه البعض يستعمل في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض
الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص نحو الساوك وغاية عدم ارادة البعض هو لا نوع
نحو من التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الجهة وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد
يكون حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقي ونظرا لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما الحقيقة وضع واحد فذلك المعنى اما
عين الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض
بالاشتراك لكان عند استعمالها في البعض مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان الكلام ليس في ذلك
لا سواء خالف الاول مراده ان هذا النوع من المجاز على اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصر على ما هو مصطلح لا سيما
لانا نقول الحقيقة المعنى لا يعارض مطلق المجاز لا اشارة الى فصل المجاز كما على المقصد وقد
بان الباقي ليس بعض الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا اذا كان ارادة به ما سيعلمه ولذلك لا يكون
لا ولو اغاظ اما على عدم ارادة البعض هو لا نوع التفرقة لا سيما كما ان ابواب العبيد لو السالم ليس بطريق المجاز
عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه على هذا يكون المقصود على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة للكل في الجانب
وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل مجاز في المقصد من المستقل
وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال اللفظ موضوع للباقي عند انضمام الى
احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا سيما في الصفة المنعوت كما
امام الحرمين فحصول نحو حقيقة في التناول وان العام غير ذكرت لاحاد المعلقة على ما نقل عن اهل العربية
ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان ينتهي عن العاد وصيغ الرجال احصار الذكور ولا شك انه في ذكر كل احاد اذا
بطل ان اخرج البعض ليصير الباقي مجازا فكذا هنا واجيب بالمنع انه كذكر الاحاد بل موضوع للكل فيكون
البعض بعض مستعمل في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فما اخرج البعض
لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومنقول عن اهل العربية ان الجمع في حكم تكرار المفرد بعيد ذكر بعض كلا على ان صيغ
العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة في الخصوص لانا اعا عا سماه ولمن حيث انه كل الا البعض لا لاستثناء بعض الكلام
وراء المستثنى يطلق عليه كل الا البعض لو كان الباقي دون التكرير وكل الافراد والا لا يصح العموم نظرا الى اجتماع الاكون الكز
فلو قال ما لكم احرار الا فلانا وفلانا ولا محلو كلهم سواء لما كان كلا مستثنى صحيحا لان حكم لا يكون المستثنى بعضا
اذا لا يكون سوا ما يحلف حالو قال على الكل احرار الا احا لكم قوله اي لفظ العام مجاز فكان يريد حسن ان يقول
اي اللفظ العام بالوصف دون كل اصل وارد الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشهد به كلام من قال ان هذا

الاختلاف في انه على اختلاف في اسقاط كاسقاط او حال اسقط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى يصح التخصيص الى
الثلث وهو حجة عندنا كلام ان العام المخصوص على النوعين لانه اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والاول ان كان
المخصص معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص على النوعين لعدم ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال
التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او نحو ذلك
جهالة في الباقي فلا يصح الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما وغيرهما
فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم ورود الشبهة لانه لا يصح التعليل حتى يخرج بعض
باق على ما كان كما في الاستثناء وقد يقال لان العقل قد يقع في اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل
دون البعض فيه الرجحان في الدلالة ولا دلالة ان يصير كالاستثناء ويحل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطاب
الى خصوص البعض الخارج لانه لا يجوز ان يكون قطعيا بل هو ساقط لا احتمال لا يقول كان قطعيا قبل ان
يتحقق جهالة ولا احتمال وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاحتمال العادة
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على ما يتصل كالاستثناء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا
وان كان المخصص هو الكلام فقد اختلف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي
وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص بدليل عقلي
المخصص مجهولا والتمسك به حسن حجة في الكتاب وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما سواه
كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته
الى العام لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يتعدى ونظيره البيع
وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا يتوقف على البيان
وعند البعض يسقط اي العام الذي خص منه البعض بدليل فيه شبهة لانه يكون موجبا قطعا ونصا
حجة لاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة فيما بعد الخصوص من غير نكير فكان اجماعا
واما عند الشافعي فلانه اذا اخرج منه البعض ليس موجبا للكل فيكون مجازا وجاز ان لا يراد
افراد متعددة وفي كون اللفظ مجازا ابهاما من غير تعيين فلا يثبت بعض منها لانه يرجح من غير
مرجح ولنا انا لا نسلم انه صار مجازا اذكرنا انما يصح الخصوص من المجهول اذا كان المعلوم فعدم الترجيح
ممنوع بل يحمل على جميع ما وراء المخصوص مع انه لا اذا اخرج من المائة عشر يبقى تسعون واذا اخرج

عشرون بعض التسعون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة بقي غيرهم واحد منا يسافر الى البلد
المذكور على تقدير عامة لا بد ان يعكس الشبهة بل قال ان لا يبقى العام حجة اصلا بل يصير مجملا موقوفا
على البيان وعامة وجه ان المراد بانه لا يثبت عدد معين منهما على سبيل القطع الا اذا كان المخصوص
مجهولا لانه يرجح من غير مرجح وان كان معلوما فانه يرجح جميع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه يرجح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول
حتى لو خصص تبين لما بقي العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر
معلوما كان المخصوص او مجهولا ان تخصيصه بخبر الواحد والقياس اجماعا ونحن نجوز تخصيص
بالقياس انه دون خبر الواحد الذي يجيء لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يجوز
خبر النهي على العام المخصوص كما اخبر لا كنا نسأل في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو فيه شك في اصله احتمالي فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح
معارضا له وقد تشبث المجوزون تخصيص هذا العام بالقياس على المخصص لانه لا يكون معارضا
للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بشيء لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص
المثبت للحكم في الاصل ولا نعلم اخر بطريق القطع لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ
لانه كلام مستقل من وجه يشبه الحكم وان لم يتعرض العام ويشبه الاستثناء لكونه بيانا لعدم ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته
فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعمل بهما ويوفي حظا من كل منهما فلا
يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مبينا ولا ما هو مجهول عند السامع فمن حيث انه مستقل
يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن حيث عدم استقلاله يوجب جهالته
العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته الى الكلام كالاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة لاحتمال ان يزداد البعض فيوجب العمل دون العلم وان كان
معلوما فمن حيث استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا
انه لم يخرج بالقياس فيمنع ان يسقط العام ومن حيث عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو عدم
الجملة كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم
دخول المستثنى تحت حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام الحاكم

السكوت عدم تحمل العام فلا يبطل تحمل الثابت بعض بل يحكم بضرورته لكونه ثابتا كان وجه دون وجه العلل
دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصول لا يبطل العام فيه باعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس
فمع السكوت يبطل نزول السكوت لا يرفع اصل البعض بل يرفعه لا يرتفع وله الا كان مع سقوط المخصص المجهول
للشرط ولانه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومع الجهالة يجهل العام للشرط لانه
لشبهه بالاستثناء وجد ذلك على توجه الاستثناء ومع عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشرط لانه لشبهه
بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلانه ولصح تعليله انه
لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفعه ذكر الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص
بالقياس على ما سبق فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا من الشبهين يقتضي عدم التعليل قلنا
شبهه بالناسخ وهو لا يستلزم بعض صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صورة العكس
معارضا للنص فلا مانع في المخصص فيصح تعليله للشرط بالناسخ لا يستقل له على ان احتمال
العلل يصح تعليله دفعا للشبهة الموجبة من قبل الكرخي يبطل الاحتجاج بالعام المخصوص لا جواز اعلاله بكل
الوارد على كلام العموم بانه لو كان بحجة تعليل المخصص توجب جهالة في العام يقتضي سقوطه وبطلانه
حجة كما يلزم لوجب بطلان حجة العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا
يصلح جوابا عن هذا لا اشكال لما فيه من تسليم بطلان المدعى اعني ان صحة التعليل توجب جهالة في بقية
العام فان قيل المخصص اذا لم ندرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص وفي اذا ادركه
فاحتمال الوقوف لمانع العلل من المزاحم وبعدها بعينه لا ندري انه في اي فرد من افراد العام
توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجته قلنا لا بل يوجب عكس الشرف فيه لما عرفت من انه
ثابت بعضه والسكوت لا يوجب نقض الاصل البعض بل وصف كونه قطعيا اذ هو اي العام كان لا نعارض
النص لانه دون النص فلا ينسخ لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين انه قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل
فلم يجز تخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم
دخوله قطعا فلا يجوز بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس موكد بما يبينا ذكره
بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يعارض لا بالاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا
لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا لهذا العام فلو

فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وقد يقال ان عدم صلوحه للاصل انما هو باعتبار عدم التناول
لشيء من افراد العام وهو بحاله والكلام في القياس المساوي للشيء الا انه وهو كونه مخصصا نعم صلوح
للاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح الفرع لذلك والتصالح يشترط في البيان بالمخصص للعام
الذي خص منه البعض انه يكون لا اصل مخصصا لذلك اذا خص العام بعضه صار ظنيا فجاز تخصيصه
بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فيبطل الاستثناء ما اذا
باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد ولو فصل الثمن بان يبين ثمنهما بالوكالة واحد بخمسمائة صح في العبد
عندهما خلافا له لا بحصته قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخوله في العقد انما هو بصورة المالية
والعموم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر
قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الثمن على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستحق الثانية لو كان بثمن كل واحد منهما فما يخص العبد
من الالف يجعل ثمنا على البيان وصورة البيع بالحصة ما اذا باع بنيته العبد منك بحصته من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان الايلاء شرط وذلك لانهما
جمع بينهما بالايجاب فقد شرط في قبول العقد كل منهما قبوله في الآخر ولا يملك المشتري قبول احد
دون الآخر فان قيل هذا الشرط انما هو عند صحة الايجاب فيهما ولا لكونه المشتري مالكا للتصرف
بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا
او ام ولد بصحة في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة
الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع كون الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهنا العبد الذي هو الحاد داخل في الايجاب لورود الايجاب
على العبدين الا ان الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن السراية لا السبب عن الانعقاد
على ما سبق تحقيقه في فصل العموم الخالق قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الحادث
كلاهما معلومين او محل الحادث معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين فالاول ان باع سالما
وغانما بالف كل منهما بالحصة واحدهما على ان البايع او المشتري بالخيار فيه اياما معينة والثاني
باعهما بالف على انه بالخيار في سالم منها والثالث باعهما بالف كل منهما بالحصة على انه بالخيار في احدهما والرابع
باعهما بالثمن على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن فكذلك لا يجوز والخيار فرعا في شرط النزاع بكون محل الخيار
داخلا في الايجاب فيصح البيع في الصور كلها لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا ولا يكونه

معا بالجهل اسعار بل بعاء و رعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم في فساد
البيع في الصور الاربع لو جعل الشرط الفاسد الاول مع جهالة الثمن الثانية جهالة المبيع الثالثة وجهالتهما
في الرابع فلو رعاية الشبهين صح البيع في الصورتين الاولى دون الثلاث البواقي واعني صحيحا ولا رعاية لشبه البيع
ولم يصح البواقي رعاية لشبه الاستثناء وجه الانحصار ان معلومية محل الخيار و الثمن يرجح جانب الصحة
فتلازم شبه البيع المقتضي للصحة و جهالة محل

المقتضي

الفساد
المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن كلاهما او كليهما ترجح جانب فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه البيع يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه البيع يوجب انعقاده في العقدين فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه البيع يوجب انعقاده في العقدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون بقوله شرطا فاسدا مفسد للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا لا يحصل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلم مما ذكره يلزم ان لا ينعقد الشيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله ولجهالة المبيع والثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنفي قايم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا للحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب ثابت فيهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنفي قايم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما ودار بقدر الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف ما في المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بل لم يعمل لقضاء القاضي ثم خرج فتحقق جهالة الثمن في العين
قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورته قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار

العقد

الحاصل ان الايجاب جمع معا واحدا ولا يكون معا بالجهل اسعار بل بعا ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لو جعل الشرط الفاسد الاول مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلو رعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث البواقي واعني صحيح في الاولى رعاية لشبه البيع ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء وجه الانحصار ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلائم شبه البيع المقتضي للصحة

قال صاحب التوضيح التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى
اللفظ الدال ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع
تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع
للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له
والا فجمع منكر ونحوه توضيح

غير مبيع اما هو باعتبار شبهه للاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبهه النسخ
فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون منوله شرطا صحيحا بخلاف الجذع
او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحامل ان محل الخيار
مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه
مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى
يفسد رعاية لشبهه للاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما
ذكره المصنف رحمه الله والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ
عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد
من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام معناه فقط بان يكون اللفظ مفردا
مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى
وهذا اي العام معناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل
واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل
فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحينئذ
يثبت للاحاد انما شيئا لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه لا يثنى ولا يجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم
خرج والحسن ان القوم في الاصل مصدر قام فوصفت به ثم غلب على الرجال
لقيامهم بامور النساء ذكره في النهاية وينبغي ان لا يكون هذا تاويل ما يقال
انه جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول
بجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم
يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد
منه في مثل جاء القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد
حتى لو كان الحكم مطلقا متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت

٤١

لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا انما يصح عندي
عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد
بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد يستحق درهما ولو
دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق درهما كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من
دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل درهما اولا منفردا استحق
الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق
الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي
الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال
والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه
على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له بمعنى انه مجموع الاحاد سواء
كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق في شرطية ولا يخفى ان الكلام
في الجمع المعرف واما المنكر فيأتي ذكره قوله لان اقل الجمع ثلثه اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة
الى انه ثلثة حتى لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان
حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة و
الاربعة وكذا الجمع في المواريث والوصايا حتى ان للاختين الثلثين
كما للاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عم
ومن مثل الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله بحثه عن اللغوي
مكشف عن النبي عم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل

العربية على اطلاق صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم كما ستعرف مثل جاءني
رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما هو في الاثنين هو المتبادر
الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل
رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس هذا لمراعاة صورة
اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليس
جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولا يصح جاءني زيد وعمرو العالمون
ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فانه لا نزاع
في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث لسهم الاستحقاق وحجب الوصية لكن لا
باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجمع في الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين
ترث بالاخوة يعني للاختين لاب وام او لاب اثنين فلهما الثلثان مما ترك
ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة
متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم الثلث ليكون حكم
البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قرينة لكونها
قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ
الانثيين فانه دل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الا
نثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد
نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان
قلت حيث انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظ لكن من اين يعلم ان
حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت
الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على
الارث او الحاجب لا يكون للاولى الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان
الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس
قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال
الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان

فومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استطيع ان احجبهم فيما رأوا وورث
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث
من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثرة في العظم والخطر لما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد
حقيقة واما كثرة هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك
احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع
الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميلو للقبول والدواعي المختلفة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او
في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر
لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة الواحد والاثنين بناء على
غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان
الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل
على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس المراد النزاع في ج م ع وما يشتق
من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما
النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال
ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه
وفاق فعلى هذا الاجابة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب
ان يحمل الاشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع
للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة
وما فوق ذلك كما يصدق كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما

من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد البعد من ذكر ما قيل ان مثل فعلنا
حكمه حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والمثنى بهذا الاعتبار ولم يوضع للمتكلم مع
واحد آخر خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن
نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا
الكلام حقيقة وهو بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بالكثرة و
يصير مساويا للاصل قوله فيصح تخصيص الجمع اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد
والمختار عند المصنف رح ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في
معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على العدد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر
من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما قرروه فهو
حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة
اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع
الغير العام المستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني
ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبده كل رجل في البلد
واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا
ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص
انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وهو اقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر
حمل اللام على الاستغراق فيكون لام الجنس ويحتمل ان يكون نفيا لجميع الافراد
بمعنى لا اتزوج امرأة وهو موضع العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث
بان في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص المستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا
مستقلا وهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على
البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا
الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد

قوله منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية
في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان اللام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق
للجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام
دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام

للواحد فما فوقه كما قرأ ابن عباس رض لانه اسم لقطعة من الشيء
ولهذا كان اولى وقيل لانه مفرد نعتت البر علامة الجماعة اعني التاء
وهو في المعنى وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة و
اقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف
رحمه الله انها ليست كالجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله
منها الجمع المعرف باللام لنستدل على عمومه بالاجماع والاستعمال وتقرير
الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة
من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة
منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة معينة
معنى لكن باعتبار عهد ذهني مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها
مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف
العهد واما الى نفس الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه
وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا
وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني و
الاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام
لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم لما وبالحاصل جعلوه اربعة
اقسام توضيحا وتسهيلا فالعهد هو المتناول للاصل اي الراجح هو العهد
الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف
نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض

متيقن وهذا اعفاء حتى بان الاستغراق اعم فايدة واكثر استعمالا في الشرع
واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة ولين
كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد
هو بدون الماهية ويترجح متاخرا عن الاستغراق بانه على انه لا يفيد فايدة
جديدة زايدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض
بتعريف العهد الذهني فان عدم الفايدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على
حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود
الذهني في المعنى كالنكرة فان يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن
النكرة قلنا كذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن ولا شك
انها يتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد
صرح به المصنف رحمه الله ايضا حيث قال بعد ذلك كتعريف الماهية المحتاج
عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اولا بالمعهود الذهني لاجل
ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون
الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري
ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا
يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة
الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي
عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل بالللام من
حيث هذا الشهر الا يوم كذا والكو من العموم مثل الرجال الا زيدا فلا
يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثله
مثل الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد
وايام هذا الشهر وكذا هذا الجمع الثاني ان المراد الاستثناء من متعدد

غير محصور

غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل
المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم
فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى بتمول العشرة للواحد
وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا
فلا بد من استغراقه لتناول المستثنى وغيره ليصح اخراجه الثالث ان المراد بالتعميم
لصحة الاستثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع
لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد
دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل
اللفظ وهو هنا الرجل قوله فالمشايخ رحمهم الله جعل المعرف مجازا عن الجنس
وهذا ما ذكره ايمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض الجنس
للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري
العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة
في الجمع لانه جنس لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كانت حقيقة الجنس مجتمعة
ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم
الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن
بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى
المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل
يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا احل لك النساء اي واحد منهن
مقوله ثم انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس
الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم لانه
يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لانه ليس كل جزء من هذا
الحكم الجمع لكل جزء من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق

فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه فيستفاد معنى قول الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولفائدة الاقوال لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدية وحضور في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لانا نقول الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا يمكن انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بموقع الكلام نحو قوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجنس في الجمع من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا يمكن ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف لا عند تعذر الاصل لهذا لو قال ان اشتريت العبيد فهو على ما فى بدى من الدراهم ولا شئ فيها لم يحنث بشرائه دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا حمل على الجنس ولذا قال رح في قوله ثم لا تدركه الابصار هو ودرك ايه للاستغراق دون الجنس فان المعنى لا يدركه كل بصر نفى سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى لكل فرد فيكون سلبا كليا لا يقال ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو

وهو الايجاد

في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قوله واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى تناوله جمعا من المسميات انما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لا ستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب لانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعين عدده وما ذكر من الجمع من الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المعرف بحمل اللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني

كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المعهود في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعل لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق معهود البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله

كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة فاقطعوا اي الذي يسرق والتي سرقت تمسك بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ان المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع وردفيه النفي بان يتعين عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف رح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الكتب تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وانما قال للايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والجزئية مما يعتبر في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الوهيته تعالى توحيدا والاشارة الى هذا

الحق

٤٥ للمعبود بالحق وكلمة التوحيد دون ان يقول لقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم الاستثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجودا وفي الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا ارد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط تريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته طالق لليمين على الحصول ... مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص تفيد الايجاب الجزئي فيجب ان تكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام تفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي وظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس لعموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا احلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بفرد دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا رجلا يدخل الدار وحده قبل كل احد فان هذا الوصف مما لا يصدق الا على فرد واحد ويستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى

للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكذا قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلا يلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء كان موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويؤيد هذا انه لو حلف لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكم انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها هنا في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من يعلم ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة والرجل لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد وبالجملة فالحاصل ان النكرة في غير موضع

النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلنا ليس المراد بالخاص ههنا الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان الانشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم والا ففي المعنون بالتابع في جنسه معنى الجنسية محتملا لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة

وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان ولذلك المراد
ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما
فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما
مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة
للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة النكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافاد
فيها العموم والخصوص اردفه بالمشهور من ان النكرة اذا اعيدت نكرة كا
فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيها الجيد اذا اعيد اللفظ
الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق
التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة او بالعكس
وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني
فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء
على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود
الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة
نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة
يتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر وبحمل لاعادة المعرفة
نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه
نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم الاستغراق بل العهد هو الاصل عند
تقدم المعهود ولا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون
الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول واجزاؤه بالنسبة الى
الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول
كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب
انزلناه وقال ثم اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق
بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق

وحلو المقام

٤٧

وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان
الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة
ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم
اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار
فرايت دارا كذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة
مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة اي انها ان اعيدت معرفة كان
الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس
ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول
كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت
معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر
يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي عليه السلام
انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او
او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعلمه كل
احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر
لاحتمال ان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب
لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا
تاكيد قوله وان اقر بالف مقيد بصك لو اداره صكا على الشهود فانه عندهم
مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو

واعادة هو الاول مع الكلفة في التكرير والمعهودين وبدون الكلفة في الناقص من المعاني

أراد احد اليسرين في الدنيا والاخرة العقبى

انا انزلنا اليك الكتاب

الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم تقيد الصك بل اقر بحضرة شاهدين
بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة
رح يلزمه المالان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية
وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وعندهما يلزمه الف على ان الثاني عين الاول كما
اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا
الف ولعل ذلك لان العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالاكثار في الشهود
وان اتحد المجلس فاللازم الف ولعل اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس
تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام من
الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
اخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا
في المحيط وفي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس اخر
عند شاهدين بالف مقيد بانه في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا
اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك
عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله
فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة
اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي ومن النكرة العامة بالصفة
يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص في القصد الى الفرد كسائر النكرات وانما
تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة
الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لو لم يعد منهم يصلح
لكل واحد من الافراد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ
والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد
يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
انها نكرة موصوفة بحسن العمل وهو عام نعت بذلك مع انه استفهام واحسن
مبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للعرف الظاهر
من اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار

والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك ونحوه
الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم
مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم
جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق
انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان
الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم
يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة
مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم
يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت
الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا
صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق نقل الحمل من
كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادة
كل منهم وانما يحصل ذلك بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله**
وهذا الفرق بحث كل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي
فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة حال او شرط لان ايا ههنا موصولة
او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في
الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا
ترى ان قولنا اذا قال ولله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم
الوصف مع انه عند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بمحلين
بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حينئذ فيجوز ان يصير اليوم عاما به
وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقد وصف عاما بين الفعل والزمان

من اللازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
هو وصف له ولا امتناع في قيام كل اضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان
الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا ولا المفعول
فيه في الوجود فقط فانتقاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل
ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة
بل يؤكد ما قوله وهنا فرق تفرد به المصنف رحمه الله حاصله ان اي الواحد
منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية
وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض
بمعنى عتق الكل بمعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل متعلق بضربه مع
قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة
الثانية الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه
فيحصل الاولوية وسبب الواحد منهم عموم شيء ظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل
في الصورة الاولى لانه انما يحصل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير
مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضته كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام
فيما اذا لم يبق من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او
يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا
بالضرب كما في الفاعل واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية
البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة
الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لم
يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام
بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى

فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين
واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي
رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او
ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة وكلا وليس
تعان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو هكذا
الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصور
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعذر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان
للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ
فانه وان كان خاصا بالبعض لان البعض متحد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم
الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله لضعفه لا ولهذا لو قال
ان وقع لاعتاق على الترتيب فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من
في البعض متيقن مع الكثرة حيث يكون مجرورها اذا بعاض فيحمل عليه ما لم يوجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي فهو حر بعتقه اضافة
المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله ترجي
من تشاء منهن بقرينة قوله وليستغفر لهم وذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها
ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت
من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني
وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم
فالمفعول عمدة لا كلمة من وضعفه ظاهر وههنا فرق اخر تفرد به المصنف تقريره ان
من تحتمل التبعيض والبيان مستعملة على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن
الكل وارادة الكل تحتمل على البعض لهذا المعنى المقطوع وتركا للمحتمل
المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعمومه وتبعيضه بان يعتق كل
لانه لما علق عتق كل شيء مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من
العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه

ليس بعض العبيد بل كلهم

ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر حين اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل وبدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما في غير العقلا هذا قول ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلا وغيرهم فان قيل ففي قوله تم فاقرؤا ما تيسر محمول على جميع ما تيسر قلنا العموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يغلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما واما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو انه عام ومن للبيان والثلث جمع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث ومما يحكيان ليس المراد انها لا تعملان العموم اصلا لانه ح لا نم والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء محصوص عقلا بل المراد انهما لا يبقيان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر الفاظ العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر مر الايمة وعن الامام رحمهما الله ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لعدد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف رحمه الله مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل معنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** وكل اي كل احد

من العشرة

من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي تقرر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل ولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الا من كيس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق لواحد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من لاستغراق الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا حاجة تصحيح لاستغراق **قوله** وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه هو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليحري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان لكل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يبتني في صورة الدخول فرادى ان يستحق كل واحد منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا تصدق الا على الاول خاصة وجاء صاحب التنقيح له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل ليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق لكن الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فاعلم ان المشروط خاصة النفل مما يقتضي دخول الحصن يعتبر الاولية اما ان يكون مذكورا بالجر بلفظ من ومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلا يستحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى

لان الجلاد في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا
شئ لهم في صورة من دخل وكل العبد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة نفل واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل
فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه
يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الولد وهو ان الجلادة
في دخول واحد اقوى وهو بالنفل احرى كذا ذكر فخر الاسلام واعترض عليه
بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل
عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا
واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او
دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف رحمهما الله تعالى
علمهما بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون
الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على الحقيقة والاخرى
على المجاز كما يقال افعل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى تعد ممتثلا بايهما
كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع
نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ولقصد
فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس بمعنا
الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا
على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل
واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان
السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد منهم كمال النفل
فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل

الافرادي

لا افرادي تدل على امرين معا احدهما ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد
منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول
هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون
المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من
جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا
يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع و
هذا يستحق الواحد والامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند
الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة
تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني اعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المتعدد كل النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مثل حكي في محل
النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال
النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر فلان الظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون
الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي
ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وللمصنف رحمه الله مثل لذلك نقل قول الصحابي صلى النبي
صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة لا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم
الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون
بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس او
نحو ذلك ثم رجح تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل
بل نقل الحديث معنى ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول
الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل
الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد المقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون
حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم
بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني
قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يعم حكمه

بصفة العموم بان يقول ملا الشفعة ثابتة للجار وقلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى
لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني
يكون له تعلق بذلك السوال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب تخرج بغير المستقل الذي لا يكون كلاما مفيدا
بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي لستفهاما او خبرا او بلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق لستفهاما او
خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس
لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي لستفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة
على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يجعل كلاما
مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغدا الذي دعا اليه او غيره معه او بدونه
لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال
والله يحميه الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه
خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه هو المشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون
اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في امراة اوس بن
الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان
او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله
عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال
عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب
عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص اجيب
عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة :

وبهذا لم موضع في المدينة ... [illegible]

قطعا

وعن
قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا
تنحصر في خصوص الحكم به بل هي قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات
وورود الاحاديث في وجوه وجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى
المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب
المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر
المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق
هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول
ولا تخصيص تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة
اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات
وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد وان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان
احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه
بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده
بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة
والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان
القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد
ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف رحمه الله ان معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره
لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل
بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور
في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يصح ان تحمل على هذا المعنى
بعد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد
هذا ان اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا

فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحو ادوا او كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته للمأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما قال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار وحيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملنا على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانها مشهورة فتقبلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رحمه الله انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متعارضا قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة توجب التغليظ والمشاقة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك

فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال معنى ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا الابتوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموا ما ابهم الله اي خالي عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل على اطلاقه ~~والمقيد~~ لا حجة لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للاجزاء في غيره وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه ليس كذلك بل يفيد الاستحباب والفضيلة وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافر مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع

بل هو ناطق في الحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان
المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
هذا ولكن للخصم ان يقول المدعى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان
النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة تلك
المقدمة لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر
انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند
عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع
في اجتماع النص والقياس في حكم ولقد علم انا نقول المذهب انه اذا اجتمع
المطلق والمقيد في حادثة ولكن في الحكم فالحمل اجب اتفاقا فكان القيد
يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي
ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا صريحا وهذا ينافي ما تقدم
من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي
لا يبعد ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على
الناظر في السياق والسباق هذا وقلت نساخ في العبارة والمقصود انه
لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق
عليها اي على الافراد خفية لان المقصود منه اي نفس الحقيقة او الحصة غير معينة
محتمل لتخصيص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول
الظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد للاشكال ليس حمل المطلق على
المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس انما اورده في المحصول جوابا عما قيل
ان اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا
فلو دل القياس على انه لا تجزئ الا المؤمنة لكان رفع القياس ذلك الحكم بزوال
المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل
حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او معانيه ولما كان غير ما من الادلة
والامارات لترجيح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان

ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل بناء يحصل به ترجيح احدهما اورد
عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع
انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت
العين ويراد الجارحة الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي
الاسود والابيض وافترقت هذا اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز
في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل
الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد
او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز
وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل
لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس
من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على
الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد و
ذهب المصنف رحمه الله الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما
حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه
استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا
لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه
لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة
مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه
ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان
قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو
المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين
على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا
لكل لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا للكل ولكل واحد
لزم

المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط الانفراد عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الاخر او الاجتماع معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما عرفت من بيان امتناع وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فاذا لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم ان كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب منع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين جميعه في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين جميعه لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر ومنه مغلطة منشاء الاشتراك لفظ تخصيص التي بالتي بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي بحث الفصل انه تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا استعمال في اكثر من معنى واحد مجازا

فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي في بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا هو معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع او اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع من المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة فذلك انما يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يجب فاهو في النوافل وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذ لم يكن

بينهم صح

بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للعقلاء بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق
زيدا او الامير قد خلع عليه واخذموه وعظموه ابتهاجا ثم كذا الامر ههنا ان الله يرحم النبي عم
و يوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا بها انتم
بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه **قوله** ولما تنبهوا ينبغي ان ذكر اختلاف المسند اليه عنوانا
اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء
مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة
لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لولم يتوض فيه
لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني
المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود
الانقياد دون الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما
هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او
مطلق الاطاعة الاعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس
بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم
من انه على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول
الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني السجود
الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان
حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفاء
لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماوات
مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل فلو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال
الم تر **قوله** ولا الحكم باستحالته ايضا نظرا لان الحكم باستحالته من الجمادات
ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه واجبهة
كما الحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح
فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى
عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة
التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو
ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون

بغير

غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المنكرين لا تفقهون
هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة
التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او
مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين
الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير
بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله
من قسم المستعمل في غيرما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل
فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه
لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان
اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون
مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر
العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال
بل للاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة
والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين
وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من
غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة
اى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة
فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص
كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي
عام وقد يغلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء
من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة لذلك المعنى
في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان
اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة
على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا

انما يجعل هو المنقول للعلاقة صح

انه يكون موضوعة لم

بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان
غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة
على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة
اللغة على ما سيجئ ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى
واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل
لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا
ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة
وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ
الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد
الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير
ما وضع له في الجملة الى آخره قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف
المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع
له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في
الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس
في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها
ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو
نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز يشمل الكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجئ ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له
لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة
الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصولي فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا
فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد لعدم شموله نحو ليس
كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق

الاشتراك

٥٧ الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار
تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح
المعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق
ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون
استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولان عبارة فخر الاسلام
لا عتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول
لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في
الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز
دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة
والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب
في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل
بتصحيح لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان
لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع
الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء
مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل
فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي و
شرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض
الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة
اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة
لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني
اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة
الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من
افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفي وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع

مجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه
فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف وان كان بين ان منشأ
سؤال هو ان يقال ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق
المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك
المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى
الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليوجد العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس بنوع علاقة لان صحة اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح
اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق ان المنقول
قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث انه كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني
بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار المعنى السابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس
لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل للاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ با
لتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود
معنى الدبيب فيها فالتناسب مرجح في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما
يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب
المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية
ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان
الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه بالنظر الى كونه لفظا استعمل والكناية ما استتر المراد منه في نفسه
سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة
غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية
بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية على ما عرفت
من ان هذه اقسام متغايرة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد
الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال اي بحيث يعلمه قاصدين الاستتار ان كان واضحا في اللغة
او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما
عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل
في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب

ثم بحسب الاستعمال

لان ما قصد الاستتار والانكشاف بل ام جعل لا يعلم كيفيته

٥٨

بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان
طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان
استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال
ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب
دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ومن ههنا لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى
الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول وكونه محل الاثبات والنفي بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز
مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي
لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان
بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وقوله
كون الكناية من قبيل الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد
معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد
والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز متباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح
منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين
ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية
انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد
قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له
لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال
في غيرما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له
ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز
يقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين ونسبتهما
المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية
والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم
النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن
انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل
وذلك الغير كقولك انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل

دون الاسناد

المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبان الامر عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل
حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان
فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق
شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال لما هو عنده لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول
الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد بعقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل
في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل
حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد
مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق
لكن بحيث يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم
في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل لم الضمير
في عيشة راضية راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني
للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج
مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره
فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة الحريف ع
وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز
من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستواء ويرتقي ما ذكره القوم
الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة
د واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
او العقل او الخيال او غير ذلك والمص رح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية
والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض
الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان
تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني
ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما
فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منتهيا الى الخارج وحينئذ ان
كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة الملزوم فهو الوصفية اعني
المشابهة والا فالتلزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو
السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حاصر وتقسيم عقلي

دائرا

دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول او لا فان كان سببا له
فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وتسمع في اثناء الكلام ما يعطي التوضيح من الامثلة قوله اذا اطلقت
لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يختص بالفعل باسم معنى ومن حيث يحصل منه بمعنى او من حيث وضع له
الاسم صح الاب بمعنى فقد يختص ببعض المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيتناول الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى
الرجل والاب ان له معناه فلذا احال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى
ر ذلك اللفظ فلا يكتفى والمجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار
ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم زمان وقوع النسبة وفي
المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان
ان ٢ فرد امر المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الاز
وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم او زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاثم في مثل قتلت قتيلا او عصرت
خمرا مجاز وان صار الجميع في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان
كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما
فانه حقيقة لكونه خمرا عند المعير وتنبيها عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بمعنى البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ المخصوص لغيره اي لغير ذلك الكلام ووضعه على الحصول
٢ باعتبار ما المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم
فالمراد باللفظ المخصوص الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمراد وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى
في حال تعلق الحكم به فهي في مثل قوله واتوا اليتامى اموالهم اعم خبرا او وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال الحكم بيانا
اياهم وحقيقة الخمر حاصلة في حال العصر فحصول المعنى الحقيقي في هذا الحال مما هو مقتضى وضع الكلام فلم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة
فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل
فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلت كتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي يدل عليه الفعل اعني الحال
او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلت كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول
فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان
حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير
للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس
الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه المجاز اللفظي من المدلول المجازي وفي الفعل
الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق الا انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث

المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصولها لجوهر له في حال دون حال فالاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقيق وقوعه وتشبيه ما مضى بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لانه لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغايط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق اسم السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** وخارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعلوا انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترطوا في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما سموه بالتعميم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء او المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كأنه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد بانه يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون

نا انه ام

٦١

او شكلا لهما باه

باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما جعل له جامع وصف للملزوم اي المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا الاعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لزيد الشجاع في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة لكن علة متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون كالسبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كالسبيل والمحل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منع في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط

شيء نيج

جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف
اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه
لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة
ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام
الجزء للكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة
انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص ما لا يريد
بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع
وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون
الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
ربع الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم وهم يعنون باللازم ما هو بمنزلة التا
والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم اصل يحتاج اليه الانسان ويلزم يتبعه في الوجود
وفي كون ما ذكره مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يعرفون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما
يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج
الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة
والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول
انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت
انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء من حلول الشيء في الشيء اختصاصه
ر بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار
المص الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان
حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او بغير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة قوله واعلم ان الاتصال اه يعني كما يجوز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة
بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او ان يكون
معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع
وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية
اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره في ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين

السماء

السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك
في معنى الشجاعة ويعتبر من علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في
في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لتمليك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك
الرقبة قوله حتى لو كانت امة يثبت الرقية ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط
في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي
فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز
لنبوة تعذر قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف
بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي مفضيا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة
وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا
عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد
كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب اي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ
النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة
وللقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم
الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا
في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج
دواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك فقط وفيه نظر بل الجواب انه
فيه م لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر زيادة
خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك
الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها
لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب
بتلغه الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب
الملك بنفسها بل توجبه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لضعف
السبب باعتبار عريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يتحقق ذلك الضعف اذا استعملت
في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم
ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز ولا
حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا بمعنى الفاظ التمليك والفاظ
النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة

قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة شرعية للحكم والسبب حكما مقصودا
منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد فهو حر ثم ملكه شركة يعتق النصف
الآخر فحصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يوصف بالاشارة
اليه قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصفت بكوني مالكا او مشتريا
بمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب
لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل ان ٢ وقيل بل حقيقة
كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني
لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا بالحقيقة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام
به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى ٣ صدق م
لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله
بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اي ان كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق
المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة
فلا يكون هذا منافيا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية ٢ اثبات م
والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس
كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة
قوله لانه اي لان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما
في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق
بين الطلاق والعتاق لان اللفظين منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ
المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت
البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة قد صارت محبوسة
بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة
والغلبة يقال عتق الوزغ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق له زيادة لزيادة
قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا اشتراك به
بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة

الملك

الملك بجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله
ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهو سبب لاثبات القوة لا يقال
لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول العتق يثبت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن الاخبارية فلا بد من صدور ٢ المعاني م
ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه
مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا
الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق
ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من
الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه لا مدخل
في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك
لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول
بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق
تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة
او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى
فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه يكون
اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا
عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق ٢ طلاق م
مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق
يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله فالجواب يعني لا يجوز ٣ قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل م
استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه
الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما للشيء كالاسد وكلا الشرطين
منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان اراد
باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك فلم لا يجوز ان يقول ولو سلم امتناع اطلاق
الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز
اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق
القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله
فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه
كون في واحد م

وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى انما اشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة ليعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ليعمل كذا اذ لا يلزم منا هذا الاشكال والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله واعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وصح اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى و اعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة

في وجه الشبه

المنفعة

وإباحتها

وإباحتها

وسوق البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة الملزوم فكيف يكون ههنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على الملزوم لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم ان يحسن المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى نريد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك لملكه سببا او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله لا يعتق ومن هذا الاعتراض قد اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تتغاير الاحكام لتغاير ما صفة الانتفاع فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل وثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر ان يعلم ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للسببية واللزوم

باعتبارها

باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مصححة للصحة والتخلف عن
المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا
من المقتضي وذهب المصنف رحمه الله الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء
شرط الاستعارة وهو المشابهة في بعض الاوصاف لما بينا من ان مزيد اختصاص
المشبه به كالشجاعة للاسد فان ... الطول للنخلة كذلك والا لما جاز
استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع
واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مثلا لا خلاف في ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى
الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء
صح معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبده معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان
اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ و
عندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف
هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في
جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين
الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف
يكون في الاصل والخلف اي في تعيينهما جميعا لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي
هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال
قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والاصل للخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر
والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا
لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به ليس
وهو مخالف لثبوت البنوة والحق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني
الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكم او في التكلم به وما ذكره
من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل توضيح للمقصود وتعيين الغير

الاول

الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف
التفسير الثاني فانه اللفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله وصحة
الاصل من كلام المصنف رحمه الله ولم يشتمل جواب الشرط الواقع في كلام فخر
الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول
المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه
انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لكنها المشهور في السند الاول ان
الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي
السند الثاني ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف
رحمه الله في السند الاول ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على
الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليصح الانتقال
منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة
اللفظ وكونه بحيث يدل على امكان المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه
ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من
ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل هو البر غير ممكن فان
قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فارغ فالبر
فاعاد الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن
فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر
ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند
الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت ابتداء
على التدريج في الحلف لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه
الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعدما حلف
مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا انعقدت لاشتراط ان الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما انعقدت لا قبل
الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا
اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه قبل ثم اتصاف الشيء بالوجود والعدم

فاذا تعذر الاول اى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي
كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له و
هو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس
بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى
واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من
اسباب العتق وفيه نظر لان ذلك فيما اخرج عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا سبب
ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علته ذات وصفين تضاف الى اخرهما وجودا الا
ان المصنف رحمه الله عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا
لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا لها والسبب انما يطلق على مسببه مجازا قوله
فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى
لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى للذكور وهو عتق على من حين ملكه
او اقرارا لا انشاء وهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان
جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد
من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف
اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة
لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان
قيل الاعتاق لم يوجد فكيف هذا الاقرار فاجيب انه ان كان
صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا
يعتق قضاء لو لقد تكلم به فان اقر ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على
كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من
النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة و
الاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يثبت انه اراد الاخوة ابا وام قلنا احتمال
بعيد من غير ناشي عن دليل لان المتبادر الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي
هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا
اخي فانه مشترك فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته
وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان

وهي معروفة النسب والغير

حكم النسب ليس الا الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل ولكن حقها
لا يخفه فلا يتصرف في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه ابوار على ثبته لان من
حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق
فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة و
تعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من
غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي
بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي
ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق
فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر
يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح
في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجازا لغويا بل مجازا عقليا بمعنى ان التصرف
في امر عقلي حيث جعل الرجل اسدا اي لشجاعة الهيكل المخصوص
للرجل الشجاع ثم يستعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له و
والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل
الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل
افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك
الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل
وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل لان لفظ الاسد لم يوضع
بالتحقيق الا للهيكل الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في
غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب
في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين
متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا
تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا
وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود
لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم و
ما ذكر المصنف رحمه الله من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على
معنى ليست ذاتا ولا معنى ثم لفظه فيه نظر لان العلم دال على معناه

العلمية الشخصية فلا يجوز الاستعارة بكل الشخص عن القاعدة وتحسن الكناية لسفات الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد به لا بد ان يكون معنى مشتركا بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي نستعيره ولا للمشبه هو المعنى الحسي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف رحمه الله لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود ذلك الامر المشترك مع نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا

قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من مثل زيد اسد وهو ليس استعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني حقيقة مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مستعارا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا اخر وهو انه اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل بناء على ان شرط الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والقائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل يكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان لو عارض عن الحقيقة في الشيء بل الى المذهب المرجوح كما بينه والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته اوان تنافيا قوله هذا اعني هذا مبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل ويحكم عنده بما عدم الاستحالة فان لهذا عن الاخر قوله ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تعرض في علم البيان

ان

٦٦

ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان الجمهور على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فتفهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ الصدق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان الصدق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او ممكنا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الامكان بخلاف نحو رايت زيدا اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الخبر الفرق بين الخبر ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل زيد اسد ويظهر ذلك ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق ضعيف من الفرق الاول لانه ربما يفرق من ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليس ادنى من استحالة الاسدية للانسان سواء اطلب الحقائق او لم يبتن على ان انقلاب الحقائق ممتنع عند الجمهور انقلاب الصدق من الواجب الى الممكن والممتنع الى اخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وانا اطلعك على حقيقة الحال بان اجلي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل

الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا
لفظا كما في زيد اسد ونعني منه انه اسد ونسب به انه اسد او تقديرا مثل اسد في مقام
الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا
الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة
قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل
على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة
ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة
التي تشبه نطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان مثل ابني من قبيل
زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه
على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة
تبعية لان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان
ونحن نقول هو استعارة عند الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو
الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لتعذر [illegible] اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
على اي محرز [illegible] وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص
هذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم
المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بنفي لم يجر في العموم كالمعرف باللام ونحوه
لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية
والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل
فيما يحل فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ
للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل
بان عموم اللفظ انما هو لما يتحقق به من الدليل لا لكونه حقيقة ولهذا كان كل حقيقة
عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة
وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا
اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة

من

من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا الى المعنى سوى المجاز فممنوع لجواز
ان يعدل الى المجاز لاغراض يستدركها مع القدرة على الحقيقة لان
للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز تحقيقا واتساعا
بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة
بلاغة في الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع
في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال
المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا
نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه تتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم
فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم و
احتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى
فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم
الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب
الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة اللغوية الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما
لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود
الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من ان الطعم في باب
الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل فالاجدر ان لا يجد المتكلم لفظا يدل
على جميع افراد مراده بالحقيقة فقط فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار
الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعمال
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
اما اذا الشرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر لانا اذا لم

يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين
استعمال في غير ما وضع له فقطعًا فلو صح هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي و
المجازي معًا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او
الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع كليهما من حيث
انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازًا والبعض انه فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوزه ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية
على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز
ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجودًا مختصًا له اسم وجد للاسم بالجزء بمعنى انتقال الذهن
من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان
والاسد ليس كذلك بل هو محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ
الارض على مجموع السماء ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان
امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك
والقوم يستدلون على امتناعه عقلًا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع
والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به و
لا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل
للفظ والثوب الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرًا في محلين ومتجاوزًا اياه
الثالث انه ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه
الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة
والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين
موضعه لاحدهما مجازًا للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك

العارية

اعتبارهم

يلزم

والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبًا واحدًا في آن واحد بان يلبسه كل منهما بتمامه
على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في
رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة
على ارادة التابع ايضًا مثل رايت اسدًا يتمسك به ويقطع على رادة العدو
مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند
اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا
لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز
ان يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخلًا تحت المراد واما الرابع فلان الحقيقة
تستغني عن القرينة معنا ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة
على ارادة المعنى المجازي ايضًا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له فنافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازًا معًا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازًا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل لو كان اللفظ في
المجموع مجازًا والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مرادًا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فيجب ترك القرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلًا تحت المراد واما
الخامس فلانه ان كان اثباتًا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع
في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك
والعارية محال شرعًا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغل كل واحد منهما بتمامه
محال عقلًا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي و
المجازي معًا وان كان توضيحًا وتمثيلًا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الفرق بينهما غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازًا ليكون استعماله
فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازًا قطعًا لكونه
مستعملًا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يصح هذا ورد في المتن

اسم من تردى احدهما والتشويش
الا و الاخفاء الى جواز ارادة
التابع

من فروع الاصل المذكور تلبيه لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة
الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالدلالة
مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع
مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب
قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربع وفيه بحث لان
منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف للاجماع
الصحابة على ان المراد الوطء يحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول
لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم
القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع
مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد
كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة
في مخامرة العقل وانما يحرم القدر المسكر منها بدليل اخر من اجماع او
سنة فان قيل لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل
للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم
المجاز قلنا لانه متوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه
وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان موالي زيد مثلا حقيقة في معتقيه
لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتباره فهو منه
مثل المكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجازا في معتق معتقه لوجود
الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق
سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم
من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله وانما سمي المعتق الاول اصلا لانه اصل
والفروع اعيال(?) للاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا اذا اوصى بزيد(?)
ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية
مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة
عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كان

للاناث خاصة فلاشيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة
رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او
منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع
وفي الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن
بخلاف الابناء فان قيل ولو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم و
لهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله
كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان
شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو
مبني على التوسع اذ الايمان بنيان الرب فيبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بني ادم وجعل بني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت
بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة واطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء
والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا ابعلة(?) تناول الاسم
لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة
للخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولها والدخول جاء مجازا معنا الصحيح لان وضع القدم في الشيء ان يجعل الشاطر(?) فيه
مثاله بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي منهما مهجور
اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال
عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان يخرج باقي الجسد فقط
في حقيقة لفظ القدم ولفظ بابه يشكل على حقيقته لما لا يصح ان يقال فالدخول
غير معتبر في حقيقة وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نوى
لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا
وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه

حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف
صار عبارة عن لا ادخل مشعر بان وضع القدم حنثه عرفية في مطلق الدخول
قوله يراد به اي هو يكون الدار ملكا مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة
وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون
حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى
فيها ويحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء
كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به
في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث
لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد يراد به ما يصح تقديره
بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين
وخلقت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي
تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار
فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير
ممتد لان جميع الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديره في دون
ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون
معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا
لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح
حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا
ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي واليومي جزء من اليوم فيكون
مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم
مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله
في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل

ممتد ولهذا قال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام
كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق
يوم اتزوجك او الملك ان التزوج لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية
قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف
اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد
اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير
بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال
كالقعود والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه
يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المحقق في المرة الثانية لا يكون مثله
في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به
كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب ان يعتبر امتداده وعدمه بعدم امتداده
فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى
الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم
يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه
ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية العامل
قصدية لا ضمنية وحاصل لفظا ومعنى لا مقتصرا على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار
العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف رحمه الله
من الدليل يغني للجواب عن هذا السؤال فان قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي
امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على
على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل
مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن
بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم الصوم وانتظر يوم
يكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع
ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع
في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني

على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق
حين تصوم او حين ينكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا الحين والتفويض
ما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انه زائل وحدوثه
فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد فكذا كونها مطلقة
وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لا بقاؤهما
في تعدد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة
وفي الخير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين والتخيير
ينقطع بمضي توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك
بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت
بل على انه بمنزلة امرك بيدك اليومين وفي مثله تستتبع اسم اليوم الليلة
بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا تستتبع
ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء
يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة والاكل من الحنطة يعم اكل
عينها والاكل مما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس
الوقت وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة الاكل للحنطة فهو ان يقع الاكل
على عين الحنطة بان يقضمها اي يكسرها في فمه قوله لله علي صوم رجب فهو
في عبارة فخر الاسلام غير معوق للعلية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه
اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي
شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالا
تفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وينوي اليمين اي مع نفي
النذر او مع غير متعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وفيما هما مختلفان
موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه
المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاثباتهما معا جمع

بين

من الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة
له لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي
هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا
كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى
تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب
هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره
الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور والذي هو جائز الترك في نفسه
اذ لا تذريح الوجوب بنفسه فصار الالتزام تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه
ودلالة اللفظ على اللازم معنا لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا
يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فههنا
الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون
من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من
لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل
في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع
وفيه بحث لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور
ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله
في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي و
المجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة واللازم المتاخر كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا قوله ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال يعني ان حل الاشكال على تسليم امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال
لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا
فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت

لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة
وكانه لم يرد الا المعنى المجازي وذلك فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان
المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله
صاحب الكشف رحمه الله مع اجوبته بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور ثبت لموجب النذر ولا
يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله
يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او
لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان
كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة
فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند
الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو
من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في
كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مثل لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان
او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول او عادة تشمل العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في
الاقوال نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من
فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله وليستفزز اي ليستخف او
حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن
ارادة حقيقة الطلب الايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما
لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة
ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والا
سباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن

لكل

لكل بعد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك
عقلا اذ لا عذاب على الايمان بما خير فيه واذن وبهذه القرينة اللفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا الكل من الامرين مجاز للتوبيخ
والانكار لا حقيقة اما الاول فظاهر فبقرينة من شاء اذ لا عقاب على الايمان
ثم عاقبه شاء واما الثاني فعند الائمة الفضلاء قوله انا اعتدنا الاية فان قيل
كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام فيما تقدم انه التي
هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ تكون من جنس الكلام
فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما
ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان
يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير خارج والخارج اما ان
الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض
افراده معلومة بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب
من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا
باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة
قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يتكلم
ههنا انه مانع من ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه
مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة
ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون كذلك باعتبار اولوية
بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين
عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس
عرفا غير تعيين فلما خالف به غيره ذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات
روي مصدرا باتما وبحذفها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد
الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل
او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن له ثواب ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم
ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة

وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع
يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان
مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد
الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع
حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ
مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله
فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على
النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون
الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع
الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت
اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز
الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا
بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب
يدل الحديث على عدم صحة الصلاة بدون النية لان المقصود منها الثواب
فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء لكونه عبادة يفتقر الى النية وفي
كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا
يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم
عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم
المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان
القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو
سلم فلنا ان نقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الا
عمال بالنية واما ثالثا فلان بناء عدم بقاء الاجمال على العموم مشترك
الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص

عند

عنه ايضا نحو البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما
رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة
عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن
الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع
فلا واما خامسا فلوروده الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك
بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع
لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان
الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة
النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله عن
ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا
حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من
صناعة الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد
ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة
هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة
المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع
وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الانواع المجازية كاللفظ
بالنسبة الى معنييه السبب ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى
افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحسب العمل ليس هو الثواب والصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك مما يشمل الصحة والثواب
من ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه
مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر ولم
يوضع قطعا او كان لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن
اللفظ قوله ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه النخلة فان نوى بها يحتمله
الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت النخلة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما كانت
فعلى ما نوى والا فان كانت النخلة مما يوكل كالتفاح فعلى الحصة
والا فان كانت تثمر كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كالحديد بالخلاف

ولو حلف لا شرب من هذه البير فان كانت ملأى فحلفه على الاغتراف عنده وهما وعلى
الكرع عنده والافعال للاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول
الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه
ليشرب واصل ذلك في الدواب لانها قد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم
قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض فيه او لم يخض قوله وكالاسماء
المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا كالدابة
او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس
اللفظ مانعة عن ارادة حقيقة الخصومة دالا على ان الخصومة مجاز عن
مطلق الجواب فاذا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او
اطلاق الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس
القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة و
الانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور
عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب
من البير لا يقال فينبغي ان يصح الاقرار ولا يصح الانكار لانا نقول انما صح
من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان
المدعي او غير محق لا يقال الواجب حينئذ بعد تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
وهي كالبحث والمدافعات لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة
ايضا عن الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص
عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب الخصومة لم تجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دل عليه القرينة كما هو الوقت فاما اذا
كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين
ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ
ام لا فلا نقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان
لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند
البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان
الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح

ساقط

ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة
مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد
التعارض وبهذا يشعر ترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسالة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان
حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام
عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر
الحقيقة فيها ظاهر والاكبر الاصغر المجهول النسب يصح لاثبات التحريم الا انه
اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق
كان الانسب ذكر عتقت بعد تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد
الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يتبع عن الكفارة وتثبت به
الولاء لا عتق مناف للملك لهذا يصح شراء اخته وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
متصور منه وتابع وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك و
اما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف
لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم
القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له
والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
فان قيل ما اللازم بقولنا رايت اسدا يرمي حتى صح هذا السبع فكيف صح مجازا
عن الرجل الشجاع قلت الشجاعة فيهما معنى ولقد يصح في الكلام لا اخبار
بهذا اللفظ عن زوجته من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك
المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تعذر فخر الاسلام لا على عبارته
في كل به المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا
لانه مستحق من نسب غيره وفي حق المنكر متعذر ايضا في حكم التحريم
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح خلفا من حقوق الملك كذا لكن
العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العقد الذي ابطلنا اي بيناه

معنى ان الحصنة في المعروف النسب اما ان يحصل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى
جميع الناس ليثبت النسب من المنكر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب
منهم من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير وان يحصل ثابتة بالنسبة
الى الكبير المنكر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى
وهو ايضا باطل لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار
النسب ملاشتت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته على تقدير صحة معنى الكلام
وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من
الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
للملك فلا يثبت فى حق المنكر فقط ما اورده المصنف من
الترديد الصحيح وايضا لم يحصل دليل بعدد التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته
للملك ابتداء بل اثباته الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى
تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيتحقق تعذر التحريم بطريق الالتزام
على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه
وخرج من قوله وهو في حق المنكر متعذر ايضا في حكم التحريم فسماه مجازا بلا
حكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد الشنيع لا قال
قوله ايضا اشعر بذلك اى تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب
لانا نقول بل معناه انه في حق المنكر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا
قوله والعرف يريدان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد
في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا
اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى
فقيل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا
واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير
الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة
لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث كذلك وانما يتحقق التضمن
والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم في ضمن
ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم

لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت
الوضع النوعى او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف
على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا
هو لغيبا والمصنف رحمه الله والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن
او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورده البيان في نوع الاستعارة
مثلا وتوضيحا قوله ربما يكون اللفظ الحقيقة لفظا ركيكا فالمراد بالركيك
وانما هاهنا الوحشى الذى ينفر الطبع عنه الا انه لا فصاحة في الاصطلاح
لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود
العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم
الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اى
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك
فانه ربما يتأتى بالمجاز دون الحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وهذا وجه افراده بالذكر
قوله او مطابقة تمام المراد هذا ولطف الكلام ايضا من الدواعى المعنوية
والعطف على الاختصاص لفظه لا يأتى في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان يعرف
ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان
ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة تمام المراد وتفسيره بان
المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال تمام المراد ايراده بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ثم انه لا يمكن بالدلالات الوضعية و
الالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند
عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب
اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبا
رات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك
فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة
كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا
مشهورا كالشمس للنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز
اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد

لان المعبارة في الدالة المطابقة هو الوضع الشخصى لا النوعى

وخفاء

المعنى ما يقصد باللفظ حسداً ومجازاً كالمحبة او العلم مثلاً فلا خفاء في ان دلالة
لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس في النور
والوجه في فرسه وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار
له مثلاً فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وتكون
المستعار منه اوضح واشهر بلا معنى للاستبعاد بكون دلالة المجاز عليه اوضح
ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوساً والمستعار له معقولاً
قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة منها تبعية
بمعنى انها تجرى اولاً في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلاً يقدر في نطقت
الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق
للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا
على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه
والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا
فيه كلام مطلب يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
في الحروف لا تختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضاً بتبعية التشبيه
اولاً في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه
والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال
من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى
غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفاً وانما هي متعلقات
معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة اليها بنوع استلزام كذا في
المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً
وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط
وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه
اللام الموضوعة للدلالة على ترتب الغاية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
اولاً في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها
لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا
واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مستعار

اولاً للتعقيب لكونه لازماً للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعاً او انساناً ويطلق
على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقب كما
يطلق الاسد على زيد بناء على كونه شجاعاً فيكون تعقب الموت للولادة منها
تعقب المعلول لعلته وهذا معنى قوله فجعل كان الولادة علة للموت اي
فجعل الموت كالولادة علة او يكون استعمال اللام في تعقب الموت للولادة
مثل استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان
ما بعد اللام يكون علة لا معلولاً والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لا
ستعارة التعليل للتعقيب لاستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني
على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تعلق
به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية الفاعلية ومتقدمة
عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب
الوجود كالجلوس على السرير مثلاً يتصور اولاً فيصير علة لاقدام النجار
على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخراً عنه محتاجاً اليه فيكون ما بعد
اللام معلولاً بحسب الخارج متعقباً في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها
في تعقب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعاً فظاهر وان كان منصوباً
فمعناه تعقب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه
ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل
هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء
كان معلولاً باعتبار او لا ودخول اللام عليه انما هي من جهة عليته لا من جهة
معلوليته وكونه علة غائية كافٍ في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه
معلولاً لا فعال العلة من حيث هي علة لا يقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه
المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو مخصوص
يستعار لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية

لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلل الغاسد قوله وهي في اسما الاجناس
اراد باسم الجنس اليس نصفه فيكون احق مما هو مصطلح النحاة قوله
وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف
عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من
مسايل الفقه عليها وكثير من اهل العلم سمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه والثاني من الجمع
بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف
رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك
الاسما لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بنا على وضعها لمعان
تميزا لها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركب منها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهو من حروف المعاني والا فمن حروف
المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل
قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد
زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك
ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في
الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل
على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع
عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقرا موارد
استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى
يكون ذلك عدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو و
اختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك
وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو في
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف في الاسم بمعنى المتحدين فكما
لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني
رجل وامراة الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه

معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه
نصب وتشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون
الجملة الاولى اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفا وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل
لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لان الاول
ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان
يكون لبيان التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضا الوضوء بنا على عطفها
بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب
اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم
دليل عليه لان الفا للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب
ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل سائر الاعضا وح يجب الترتيب
لعدم القايل بالفصل سواء يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا
نقول المذكور بعد الفا هو غسل الاعضا فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام
الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال
لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم
وح يلزم ان تعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول
تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا
غسلت الاعضا وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من
عطف المفرد دون الجملة ولهذا الوفاق للعهد اذا دخلت السوق فاشتر
لحما وخبزا انتهم منه تقديم اشترا اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا
لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفا وحيث الترتيب في الكل
لعدم القايل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة
اسقاط فكان هو هو فلا يلزم حينئذ عقيب ارادة القيام الا الغسل
على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضا لما ذكر فلا يجب
فيما بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين

الجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ ومحل وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله ثم اذا قضى الصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما الشافعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي عم ابدأوا بما بدأ الله ثم فهم النبي عم منه الترتيب فأمرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عم علم لا يحلله من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب ولا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد نقل ان قوله ثم فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو

فهو ان الاختلاف المذكور مبني على تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعلق الثانية بعد تعلق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزتين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو في زمان التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في ضرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تعدد ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هند طالق ثلثا وهند يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هند طالق ثلثا وهند طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تعدده في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كرر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار طالق ثلثا وكذا ... بعد ما ... ولهذا فانه صرح في تفرق ازمنة الوقوع وتقرير ذلك انه يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الجمل في حال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا في حال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع

بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخيرجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى ترجيحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان يلزم الاخر ويصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون متممه كلام ابي حنيفة رحمه الله فيما قال من تاخير الاخرية وتعددها حيث يقتضي للاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل يخلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاه تماما في عقده وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع من الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية باعتاق الاول فلا تلحقه الاجازة بعد اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان تمما لكن جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لصحة لانه لا تفاوت في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى صار للنكاح الثانية فكن وانه سبيل من ذلك وان اجاز نكاحها جاز

جاز نكاح المعتقة الاولى لان حاله الاجازة لكا له الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الاخ نصيب ذلك الابن ووجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث لعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا ليتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف النكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقهما لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد تصير ورتها حرة قوله ولا يعتق من الاوسط الا بعضه الى حصل ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخر لم يعتق الا الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يعتبر اذا كان متصلا فلهذا لم يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وقعت في موضع خبر لمبتدأ او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونيهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن يحتملها الواو ولا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجب حتى اذا اعتق الآخر الى الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان قولنا انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المحقق بعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل

يتغير

ي

من الاول

في ذلك التعليق

وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها
احدى اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير
ليكون كفاية له من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعن نية يصح عليه الاداء او من
له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها
لكن لزوم الغرم يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر و
العشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة فيمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادة
عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء المالية لانها تتادى بالنائب
والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد
في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان
قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت
الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب
وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان
الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال
الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة من الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس
لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون
لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون
عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان
عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اهل اللغة والاعراف واما ثانيا فلان
افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها
الائمة فالمانع المذكور قائم بهنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم
ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف
لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر فكيف يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم
الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون

او من غيره

٨

او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول
حتى في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فيتاتى ب فان قلت لا شك في ان
العلية والمعلولية في وجود الشيء والارواء لانه مفهوم منهما والعلة يجب ان تكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك
نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه
او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما
ارواه واما في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال ربّ وقوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب
صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واراد ث جدالنا فيتحقق التعقيب
وبعضهم الى ان مرتبة المغفرة ان يكون بعد المغفرة ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير
الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب
لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي والفاء ههنا
لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان
وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح
اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر معنى الفاء يقتضي القبول
كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف
هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالمعطوع
بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله**
وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض
في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب
متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة
باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك
ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت
عليه الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار نفس
علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر
بالعبادة لكون العبادة حقا لله في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه
لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية

انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاوجب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الفوت باق بعد الابشار **قوله** اد الى الفا فانت حر يتعلق في الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو ما

دية

الالف وهذا معنى كون الحال قيد للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مود الى الفا او مع حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا لكونه في حال الاداء او الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول اى في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعلتم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فح لا يثبت به شيء قلت لم يتضمن معنى الجمع والتراخي

الكلام ؟

واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في الابتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليق المذكور بخلاف الانشاء وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي ينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي

ان نفع

ان نفع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله تعالى ويكونها للاعراض لزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الا الف وتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله وقال بل معه ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو

ع

تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على تقدير وجوب

بل ؟

تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به

نم لا يجوز ان لا يبطل الاول
ويتعلق الثاني بالشرط الاول

بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اى التدارك

توهم المخاطب ؟

وفسر المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثلا ما جاءني زيد لكن عمرو اذا

عدم مجيء عمرو ايضاً بناء على فهم الطلة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم
ان زيداً جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفياً ليحصل المغايرة واذا
عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفياً وتحتمل النفي فيكون ما قبلها
مثبتاً فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد
اختلاف الكلامين نفياً واثباتاً من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظاً نحو جاءني زيد
لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في الجملة عطف في
نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث
تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل
بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعراض عن الاول كانه ليس المذكور والحكم فقال وهي بخلاف بل في
على الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول
بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل
وضعاً نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو
مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله
لكن لعمرو وفي كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية
تنبيهاً على انه لا فرق بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين
احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جواباً للاقرار والثاني
ان لا يكون رداً بل تحويلاً حتى كانه صار قابلاً للعبد مقراً به لعمرو ويكون النفي مجازاً كما لو
قال له علي الف درهم وديعة والمحل عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان
من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكر من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان
في يد زيد زماناً واشتهر انه ملكه لكن لم يكن له قط بل لعمرو فتصير قوله لكن لعمرو بيان
تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولاً حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معاً لا
متراخياً لان النفي ح يصير رداً للاقرار ولا يثبت ملك عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا
قالوا اي اذا ادعى بكر داراً في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي
بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار
وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي
بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه

لانه

لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معاً فيثبت موجبهما معاً اعني نفي
الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معاً لانه لو حكم بالنفي اولاً لانتقض
القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقراراً على الغير واخباراً بان
ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره
بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وح
لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا تاكيد الاثبات معنى فيكون له حكم المؤكد لا حكم
نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقصود
تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازاً عن الالغاء وانما قيدنا بما
اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضاً ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر
على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب
قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في
جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكاً لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضي عليه ح
لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء
متاخر عنه ومجامع معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزماً لامرين احدهما ابطال
الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه
فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكاً لعمرو وقد اتلفها بالاقرار لزيد فيضمن قيمتها
قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركاً لما قبلها
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيداً ولكن اهنته بخلاف
ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن
مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه الى طلب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله
لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب
واتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقاً لو قال لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او
لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول

مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم
شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين
قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى
او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم
هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه
انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك
لانه اثبات الكلام ابتداء قوله فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب
المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه يعني الامر اي
فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع
ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
ثم ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة
ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى
التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الخيرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون نزل ع
هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما تدل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته
في غيرها وجه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله انهما
يتصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين ثم لم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد
الى ملك الموكل قوله فلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد
بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ
الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة
في موضع الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما يقتضيه المناسبة

على انه

على انه روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من
قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت
ولم يأخذ المال ع يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية
عنه ومن اخاف الطريق ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد
هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة
يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف
حد والقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق
بجنسه عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها
للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد
من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر



النبي صلعم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت
الروايات في حديث ابن عباس رض ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت
يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر
الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله فيمن
قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان
وضع او لاحد الشيئين وهو اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص
والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر
هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال
ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله وتعيين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له
فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير قابل له

محنق لا ايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلاثة هذا
حر او هذا او هذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له
الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين
بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والآخرين لان الثالث
عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما في الحلف
لا اكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
وحده فقال المص هذا محتمل الا ان ما ذكرناه ارجح بوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من
كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال
للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان
الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين بهذا الكلام ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع ع
لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد **وقول الشاعر**
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان
ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة
ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما
على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول
على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر فيكون المقدر
مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة
الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر
تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما مر في جاء زيد وعمرو
ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله
وهذا ليس بمغير لما قبله وقوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي
التغيير بههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد
تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين
جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله**
واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه

لان او

لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تع
لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو **فان قلت** لفظ احد قد يكون اسما للفرد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته
منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر
والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا
كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب
احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي
قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس
في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع منهما
الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال
لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة
احدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي
بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او بواحد
منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال مـ
اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين
فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا
هذين فيحنث بالاول وبالمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي
لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب
مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه و
العطف على المقصود بالحكم هو الترجيح **قوله** الا ان يدل اعلم ان او اذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية
او مقالية على انه لا ينافي احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله رح في قوله تع
يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم
الوفاق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس
التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله
على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم يتقدم الايمان ولا كسب الخير
في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم

اى النفس التى لم تجمع بين الايمان و العمل الصالح واذا استعملت الواو فى النفى فهو لعدم الشمول
لا نها للجمع ونفى الجمع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها بمجموع
لشمول النفى و سلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ارتكب الزنا و اكل مال اليتيم و كما
اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة المذكرة للنفى مثل ما جائنى زيد ولا عمرو فالحاصل انه ان قامت
القرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول و او بالعكس و ما ذكره المحقق
من انه ان كان للاجتماع تاثير فى المنع فلعدم الشمول والا فهو لشمول العدم ليس بمطرد فانه للاجتماع
اذا حلف لا يكلم هذا و هذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع فى المنع وحمله اكثر
من ان يحصى **قوله** وقد تكون للاباحة لا خفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل
تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة و تارة فى طلبه مع امتناع
الجمع ويسمى تخييرا والاباحة و التخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او و
التحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام و دلالة
القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمحقق فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو
فان قلت قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه
الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن
او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم
واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع والخلو فى الاتيان
بالمأمور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به امر الاباحة
وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال
الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة
الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك و طلق هذه الزوجة او تلك
قوله وقد تستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او حقيقى
نحو لالزمنك او تعطينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية
هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى فصار او مستعارا لحتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو و
المعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية و ينقطع عندها ولهذا

ذهب

ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا ان الفعل
الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده
وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر
فى عذابهم او استيصالهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم و ذهب صاحب الكشاف
الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه
فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل
الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس و انما تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم
اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى و بالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع الدار
كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد
الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث
والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى
ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما
اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح
مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى
تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى
اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء
كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية بعدها فعلية
او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاء الرجال
حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم

لا لحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب
لى حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين الى طفة الا
في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة
لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا
الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة و
المباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو في العطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش
قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فخبرها ونعت والمعنى فمرحبا بالعقبة ونعت
العقبة وهذا معنى لطيف يجرى في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخل الافعال حتى
الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف
المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن
وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر
الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير
يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ
وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا
اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا
للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء
وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه
ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة
لا يصلح منتهى له بل الاسلام في الجنة اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية
والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى بوجود
الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعنى السبب الامتداد
والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اى وان لم يكن يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففى الغاية
يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف
عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب
وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في النوع فلو قال

المنع نحـ

عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده
لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغديني فحتى
للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو
ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع
النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد
يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب فبالجملة
مجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية
لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان
ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفى كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل
غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على المغيا بالغاية
كما في هذه الامثلة فان التعيين ههنا للمحل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان
لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما تم
واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة
ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية
يكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل
اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في
كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان
حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رح اليه
ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى ولم يتغد او اتى
وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك
ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو
اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما الحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان
لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى من بعد ذلك

كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد لم تغدى حتى بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان يأتيه وقتا اخر فيتغدى عقيب الاتيان منى غير متراخ والاشكال انما
نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا تاه ومع لا حاجة
الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اى لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم
الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف
ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على المجموع وحرف النفي حتى لا ادخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان
الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية
بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين الغاية والتعقيب وكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في
افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا
ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد
حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ولم يكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل استعارة
لما تفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام القشابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند
تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب
من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق
وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه
زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد
يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل
على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع
الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات ووقع في كلام فخر الاسلام وغيره انها في الاثمان
على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة
فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون
العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما
ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس وغير
ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال
لا يجوز فيه

كما في

سابعه
كما في الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب
ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا
باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا
من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة اولا
اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء
لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة
لان الغاية مقصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء مقصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك وللقائل ان
يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا
بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارضة واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني
كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب
الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله فقالوا ان دخلت في آلة المسح فالمسح هو اللمس
بباطن الكف فاليد اله والممسوح محل الفعل والمعتبر في الاله قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالالة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا والاثبات صفة الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل
ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي
ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ
قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة
ولا اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمجهول لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم
تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عم بمقدار الناصية وهو
الربع واجاب الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب

استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفيته
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ولان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب
الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل الشرط بمعنى حتى
يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
اي بشرط عدم الاشراك والاخفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والايجاب اللازم للشرط قوله
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا
في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا
بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما تجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى
يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط
من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
الشرط فلا تتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب
ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي
على الف فطلقها وحدها تجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو
حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف ولا فائدة لها
في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها
في الشرطية اكثر حيث لا يتاثر ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد تكون للتبيين او
للتبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب
بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بشيء لاطباق
ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس
لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي موجلا الثمن الى الشهر على انه حال قوله
انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل عند الكل والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل

الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود ٨٨
فلا يمنع الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا
في ان المذكور بعد الى هل يدخل في ما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة
على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل
وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان تقع على اول الحدود وان يتوقف في المكان لكن يمتنع المجاوزة
لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية وفصل المصنف على ذلك بان الغاية اما ان تكون
غاية في الواقع او بعد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء
تناولها الصدر كالسمكة الى راسها او لا كالبستان الى هذا الحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا
كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل
لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر
تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا
يتناوله عند المص وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها
تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكر ما ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها
فتبقى هي داخلة تحت الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها
لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان
الصيام ان كان عاما فقط وان كان مختلفا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال
في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم يكن شرطا جوابه الجملة الاسمية التي مبتدؤها
قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها
قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء
ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او
غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله
فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة
الحكم فافهم واعلم فعلم المر وتبعه قوله ولليوم يعني دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه
نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب
من اوله الى اخره بخلاف قولك قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس
المغيا الثاني ان القول بكونه جميعا في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف

عارض العول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره لبس في مسئلة السكة حتى دخول الرأس في الاكل علي ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار العدم لان اليد يتناوله وقد اختاره ولانه لا يدخل **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان الخيار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تع ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعلوا اخلاف في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه الموصوف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ترتب معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزء من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين عشرة لانه علي اثنان وثلثة واربعة

فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع ؟

اي مع اموالكم ح

زوي لح

الا عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر واما النزاع في انه يدخل كلا هما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلسائل ولا بناء على انه اوجبت ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين الموصوفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرف ما فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله **قوله** لما ذكر ان في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل العشر في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد يسبق الى الفهم ان الاشهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال ثم في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون ان الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجل اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة

الى التوسعة

بغير الواو ؟

وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه
وعن قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك قوله
في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز
وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل
زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة تقتضي الكل لان الظرف
صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق
الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى
الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا
كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد
انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون
الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله يطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا
للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح
لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار اى في
وقت دخولها بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت
طالق في دخول الدار اى في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع
او على الاستعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة
فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق
الطلاق بوجود الدخول لتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال
انت طالق ان تزوجتك قوله ولا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة
بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة
انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا
كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق
ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اى هذا المعنى ثابت

في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل
العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل
القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة
الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل
قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله
اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس
من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر
بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثر القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات
واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال
للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام للحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف
على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام
وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم
حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير و
في شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله او نحو ذلك يبطل الكلام
بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته كالجن
والبهائم والملئكة وفيه ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة
اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق
على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر
في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله
فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع
الثنتين معلق بعدم مشية الله في الواحدة المتقدمة وقد شاء وان لم يطلقها
قبل مضى اليوم يقع ثنتان لعدم وقوع المعلق عليه اعنى مشية الله في الواحدة اذ
لو شاء الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة
فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل

صح

اذ لو صح لبطل من حيث لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان وجود الاشياء
كلها بمشية الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله
وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم فلم يطلقها طلقت ثلثا
وان لم يقيد باليوم في الجهة اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل
الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة
انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا
موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف
وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله مع التطليقتين
وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعها الزوج
وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تع ايا هما فلا تقعان
ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تأخير
الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد
حتى يتبع التطليق بالثلث معدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف
اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف
المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها
حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى
الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل
واحده صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة
للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والمراد الصفة المعنوية
لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة ولم تكن في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت منه قصد ما كان في وسعه كما اذا
قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت
تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول
بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في قوله له علي درهم قبل درهم

والتقدم

او بعد

91

او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا
قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك
يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى
لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام
ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب
ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى
فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل
فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة
قوله فتقع في اخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين
يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل
فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم
بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز لدى الشرط فلنا
هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجوده عند
التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء
وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها
لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع
ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين فيستعمل للظرف بمعنى وقت حصول
مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوقوع
كقوله واذا تكن خصاصة فتجمل ... واذا يحاس الحيس يدعى جندب
الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس
الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون
ما دخل هي عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۝ واذا تصبك خصاصة فتحمل
اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغني من نفسك بالتزين وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا

فتمولي كه
كم مقابل

متجملا متعففا متدينا فالان حرت وقد عدمت تجملي متجملا متعففا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل سحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما في الضرع من اللبن ووذادين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا تجئ لمعنى بابهم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا اكثر ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة ومعنى بيتنا التنبيه على ان شيمة زيد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المحي طب نفسه فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعلقا لخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واليه بهذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع

اطلاق

اكثر زمان جو ... على ذلك

بينك

ام ؟

٩٢ اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله** وحقه اى دخول اذا انما يكون لامر كاين متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تع واذا لقوا الذين آمنوا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة يعني انه يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والاخلاف في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس البتة بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فمعنى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار باعتبار الاصل شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف في كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة

فلم يصح التعليق الا اذا اضيفت اليها اي كيفما تصنع اصنع فان المقصود انها من الكلمات
التي نبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف وكلمات
الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء
في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا
على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فان الظاهر
من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيفما شئت عند
الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة والجامع بينهما الابهام
على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب
عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكي العطرب عن بعض العرب انظر
الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا
على مال وبدونه على وجه التدبير او غيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان
وكل ذلك كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت
انه يعتق تنوى اي حيث وليس له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس
فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله و
تطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت
غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة
اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو
التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا
وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد
يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنتين اليه وقد تصير الحرمة غليظة فلما احتمل
ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك
كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف قالوا

فليس من كلمة

في مثل

٩٢

في مثل قوله تعالى وكيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة
انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا
كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله
سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه
فاثبوت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في
النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليقا
للاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر
اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل
فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات
التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر
لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما
بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم
الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو
خصوص الكيفية قوله فصل في الصريح والكناية قد سبق تعريف الصريح والكناية فهذا
بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام
اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق
او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد
يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء
المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد ما
لم يصرح فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول
المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام
الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف
غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

الكناية ح

طب

مبوفاه

توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن الموذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق
الطلاق مثل انت باين بتة بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكنايه بطريق
المجاز دون الحقيقه لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من
جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان
محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير
لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل كناية
عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ
لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم
ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم ثم
هم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم تفسر الكناية الا بما استتر منه
المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير
المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية
بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان
هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من
طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه
الذي هو الطلاق فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت
طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية
هو اللازم بالوضع والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية
بجواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم
يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال
من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا والملزوم لم

لان

لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو تابع للشيء
ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك
وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون
مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان
قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا
لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست
بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم يستعمل من معانيها الا شيء
آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه
الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في
اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي فظاهر كلامه ان
هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها
الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام
وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او
نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء
يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق
تقتضي اللام والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا
تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكنايه قد يكون لازما متعديا على ما هو المعتبر
في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل
الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني
طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او
طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى
الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول
فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب

ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضاً كاختصاص الفعل بالارادة والخمر
بالعنب ونحو ذلك والاعتداد من غايات الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد بغيره
الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
عملا بنيته ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له
وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان
يكون للوطي وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة
النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على
انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة
واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك
ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو
من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار
ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة
اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في
الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص و
التأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق
لكلام المتقدمين وحينئذ مثال الظاهر نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو
الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما
متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور
بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما والا فلا يكون لشيء من الخاص نصا وفي المفسر

التقسيم الثالث بيان

احتمال

احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اي بعد ح
الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور صريحا
القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان
زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء اخر
غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله
حتى سد باب التأويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب
على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة في الفسر وهو الكشف ويراد به كشف
لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التأويل لان القطع
بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد
احتمالا بعيدا او النص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا
قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص
والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به
جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء
اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع
من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام
في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب
للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير
اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه
احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا
للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في
نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل
او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد قوله كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز
ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه
مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا اخر يكون
ظاهرا باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ اخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء

[illegible]

مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك وثانيهما ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظير ان الاولان اورد للكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والمثال الاول للمحكم هو قوله تع والله بكل شيء عليم وللقوم في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تع والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومنع هذا الاعتبار اتفق على تباين الاقسام الاربعة واشتراط الا احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تع الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم فالقطع بانه لا معنى للنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن

ورد

ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس بل الجواب ما مر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تع قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظ والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اى الظ والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا او يقينا وعند البعض حكم الظ والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للتعيين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن دليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظ والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظ مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظ وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظ قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفي فيه طريقه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم بثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق

حتى البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان
في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظة بالموت
فلا يقطع قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله بالباطن
في الوضوء حتى لا يجب او بالعكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل
على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان
الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها
ارفق فاما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين
دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل
الفم والانف كاشتباه السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا
لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان
معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل في
ان ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله
او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قوارير
من فضة اى تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير
وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد
للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فكانت
استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء
لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو
غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس
اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك
لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها
بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة
قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز
الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع
معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله
من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات

باطن الفم نسخه

جميع صح

اسماء

اسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور
فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل
المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال
في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها
الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولا لا نرجو
دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال
ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكراهة يكون فيه عيب ونقصان في المتستر
والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع
الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل
القاطع ثبوت هذه الامور فيكون خفيا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه
لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من
المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام
قوله وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان
خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان
من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة
وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضه
خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط
الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم
المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف
على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة
الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول
انه الموافق بالنظم لانه لما ذكر ان بعض القران متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين
الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين
لا يزيغهم استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين
بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله

على بانها

والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه
هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في القريحة انه لو قصد ذلك لكان
الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين
بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه بعطف الراسخين على الله وترك الوقف
على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير
المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ والصحيح يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف
فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله فلما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان
الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف
والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا تناقض في قصر الحكم على معطوف عليه
ومعطوف بمعنى انه اراد بهما بذلك دون غيرهما مثل جاءني الا زيد وعمرو واي لا اكرم
او خالد اشار الى الجواب فان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ
في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه
فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ
في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب الذي هو التكلم في تحصيل غير المراد
واعمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم
العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف
في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم
وبيانا لفسادها وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل
تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضه انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال لان
التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا
لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه
بل الكن

بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر
الغوص على لآلئه والاحاطة بكنه خافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا
قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه
اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل
القطعي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الكبرى فظاهر واما
الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة
معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية
كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من
ذلك فلا يكون قطعيا في مدلوله لان القطعي ينافي الاحتمال والامور المذكورة
كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت
بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها
على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم
المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد
ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي
فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي
قوله اما الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها
ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقا
ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان
مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل
الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف
الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة
خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به
ونحن نعلم قطعا لان الاصل هو المراد به والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا
فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه
خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع
تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد

لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد واضع مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما **قوله** لئلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والا فهو باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل **قوله** ولعارض اشتراط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع للعقلي لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان الشيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انتفت الشبهة فيه من قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة والا فاما

بشرطه

والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك به فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبار ما تعلق النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص انحصار تغيير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم من قوله تع للفقراء المهاجرين الاية وقوله تع وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية اباحة النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن تكميلا لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو اتوا عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه قد يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ الى الوضع

مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فيها العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم و اتخذ اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل ممن هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كالنقص اذ الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي افتقار مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالمعنى الاخص قوله وانما جعلوا اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس اللفظ عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة اللزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال

لا يخفى بيانه

العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بوجود الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فيه حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابن طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي حصل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابن طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد اي الوالد

استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا
بالاشارة لان مثل قوله تع بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان
اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة
النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان يمنع الجهالة لا تفضي
الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان
نفعه يعود اليهم وكذا الكسوة لان الولد في حجرها باشارة النص لانه ليس
ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات
قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان معنى طعمت الطعام اكلته والهمزة
للتعدية الى المفعول الثاني اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما
كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر
المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا وهو مذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل
الغير طاعما اى آكلا ليست في وسع العبد قوله والحق به اى بالاطعام التمليك
يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام
بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين ومع كثرتها وحقيقة
الاطعام لا تكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين
كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الحكم
الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في
الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب
ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي
الحقيقة اسم للفعل التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة
سواء بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تع جعل الكفارة
بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة
في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع
الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين
لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة
ولهذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام

فيلزم

بلغ

فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف
اى طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني والحجة
مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن
التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه
اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا تكثر مخالفة الاصل حتى
جعل الكفارة عينا لا فعلا ويصير عطفا تحرير رقبة من عطف المعنى على العين و
يفتقر ايضا الى التقدير اى طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود
بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد
من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ رعايتهم ذلك من
الاطلاق والتوسعة الوف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا
خروج عن القانون ولهذا جعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا
الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في
موقع البدل من الاطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ
لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا
قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بغلامه حماره قوله على ان الاباحة جواب
عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل
قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم
بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية
بالعبادة ولكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل احتياطا عملا
بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو
المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه
المذكور ولكن للخصم ان يقول امر الله تع بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن
لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب
آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما
شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به
او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن قوله ويسمى فحوى الخطاب

اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد
يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لحن الخطاب صح
لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا وتقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة نبه
بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة
التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد
عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم
بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة
لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب
الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام
وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد
في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتيهما كما في
حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب
بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما
احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار
لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفيه تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت
بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل
هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من
الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه
والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول
ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل
بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع
الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة
ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الا فطار
فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول
بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا
تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا يجب

في الاكل

في الاكل لهذا الافساد لا الاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه يجب ولو اكل طعام
غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن
والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان افساد صومها بفعلها
ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة
يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف
والصوم انما شرع لحكم الجوع ثم تناهي الجوع بشرط خوف التلف
ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى
الذي يفهم منه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه
موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل
كالسارق والطرار وما عمر وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول
حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء
في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم
ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب الا نفاقا عليه فيهلك
ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام
على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي والعقيم صح
لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد
تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا الذي
من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب
الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة
فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج
وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة
وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو
الاستقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح
بالحرمة غير نافع اذ ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء

ازيد

وبمنزلة الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء، ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافعة في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين في المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي باذهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه ح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوامها للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء، او نقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها لتقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليصلح للعقوبة اي الحظر والعبادة اي الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة المتصور من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة امانة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تع ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والداير بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان

تنبيه

قيل

قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد ح

فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض نكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجب الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما يؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة بالفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتتميم القدرة التي قصده فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء، لا استناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض

فقيل ما نقصان دينهن فقال عم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي

ولا يصح ان يكون سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم ح

والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
او الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة
النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفعل هو جزاء فعله من كل
وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة
النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله
يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه
الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما في
لا تعطه زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه
فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها
بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة
قبل شرع القياس فان كل واحد يفهم من لا تقل لهما اف ان لا تضربه ولا تشتمه سواء
علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس
قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان
المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس
جلي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة
فان حكمها ح يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص
وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع
على انهما يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز
للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت في اي ما يندرئ
بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة
الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص قوله

واعلم

واعلم ان المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها
نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما
يفهم لغة بل رأيا واجتهادا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو
اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير
ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا البيع بقرينة قوله عني بالف
فيكون البيع لازما متقدما للمعنى الكلامي والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على
البيع وكان الانسب لما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال
والمراد باللزوم ههنا ما هو اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من
ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او
صحته الشرعية او العقلية وقد تقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف في مثل واسأل
القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله
شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى
الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح
بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير
المنصوص مفيدا او موجبا للحكم فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه
الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن الولي في التصرف فانه
لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع
وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر
كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين اعتقه فكأنه قال بعته
منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم قال هذا التقدير احسن
من حيث انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع
على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن
الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتق عني مبيعا مني بالف

قوله فيثبت به البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه التي لا تسقط بحال
فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام
قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط حال اذ لا يوجد بهبة توجب
الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما
قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما قال اذا اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر
لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والقبض
ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط
اصلي لا يحتمل السقوط ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل
التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي
اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات
جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على العدم
الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ
وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم
الفاعل عندهم ما توقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى
اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم على لفظه
له عندهم ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين لاحد منها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ
والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون
العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا
الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام
دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى
لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاختلاف
في ثبوت الحكم وشموله لكل طعام بل الشمول عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض
اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال
المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف اما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة

علي لفظ

١٠٥
على الصحة العقلية وبع على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفا على اعتبار
المأكول قوله فان قيل تقرير السوال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء
على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون
العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب
اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه
يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن
الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية
دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا
يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه
نظر لان المصدر هنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا
لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة
وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
قوله فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق
الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد لثبت
الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد
ضرورة قوله فان قيل تقرير السوال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير
الجواب انا لا نم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس
بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى
وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل
كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوه لا اصل السكنى بهذا
ولكن اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانتا في بيت
واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم قرينة البتة ولا يجوز بيت دون بيت او دار
دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله تعالى يتصل

بذلك اما قوله فهو في معدما علي قوله ولذلك قلنا اقتداء لفخر الاسلام فائدة ليقع
جميع المباحث المتعلقة لعموم المقتضي وخصوصه تجتمع قوله ولذلك قلنا قد وقعت
في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة النية الثلث في البعض منها مثل طلقي
نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق
طلاقًا او طلقتك طلاقًا صحت نية الثلث اتفاقًا وذلك لان الطلاق في انت طالق
وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي
نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله علي الاقل وعلي الكل كسائر
اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة علي اتصاف المراة
بالطلاق لا علي ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الكائن
بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق
متوقف شرعًا علي تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقيد بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
علي ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي علي
مصدر ماض لا علي مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق
الطلاق في الزمان الماضي الي الآن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرًا اي طلاقًا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته علي هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف علي مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا علي تصور
وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله علي الاقل وعلي الكل وان لم يكن عاما علي ما عرفت
في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام كيف وهو نكرة في الاثبات
فان قلت فمن اين صحت فيه الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال علي الواحد
حقيقة او حكمًا وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع
في باب الطلاق والي هذا المعني اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس علي ما شرحه المص
فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الايناف ابتناءه علي عدم عموم المقتضي ايضًا نظرًا
الي انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي

وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه دلالة علي العموم حرره

المجموع

ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا تصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي
ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح
نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد علي المص انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب
اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان
قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت
ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتًا بقوله انت طالق فيكون متاخرًا لا
متقدمًا فيكون ثابتًا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقًا فتصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد في جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف
لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب
ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه
شرعًا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع
بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام
فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع
انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولاتها الحقيقية تلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية علي ثبوت
هذه من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحًا لهذا
الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام
سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتي لو امكن العمل بكونه اخبارا لم
يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر
للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم وايضًا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضًا لو كان طلقت اخبارا
لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر علي امر وايضًا يقطع كل احد
فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق
ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ
من قبيل الانشاء ظ ولهذا اتي المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان
ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف علي كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعًا

ع

فيعتبر حرر

بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل علي بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا

واريضا يفرق كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق نحو

الا ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد لازمه
اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث
فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال د هذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل
طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة
لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق
لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق هو
تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه يريد على ما ذكرنا ولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهي ان
التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك
في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به
بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار
يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه
ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة
المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق
التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعد على ان تاويل انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيجب تصحيح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة
على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول
المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال
الجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا لاداته في
بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي
يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت الطلاق في
طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحتها في التطليق لما صحت
ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل
لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ فاستغنى عن جوابه قوله لا يدل على العدد
بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه
اسم جنس قوله قلنا نعم يجوز ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى
بل هي بسبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة

قد نطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحق الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
لحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل
من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح
فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة
وتوضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله
لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين
الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك
في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط
انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم
ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا له قوله وما يتصل به انفصال المحذوف
بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفرقوا المقتضى بجعل علم المنطوق
منطوق لصحة المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بنفسه
اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور
يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود
التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تع حكاية فارسلون
يوسف ايها الصديق اي ارسلوني فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف
وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف فانه الذي
لا تغيير فيه عن المقتضى قوله فصل وقسم الشافعي المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط
التي اوردها المص ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر للتخصيص اي تخصيص المنطوق بالذكر فائدة
غير نفي الحكم المسكوت عنه فالمص حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها
ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بانه اذا صدر لم توجد فيه الشرايط
المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله تع قوله النص
ان لا النظر او لوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بالدلالة

اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص
في صورة الاولوية وبالقياس في المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره
ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى
ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت
بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص ورد
في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قولك محمد رسول الله وزيد موجود يعني
يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول الله
وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود
البارئ تعالى واللف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق
شرايط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر
هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد والا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان نفي الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله**
والاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل
النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله
اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب
المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص
وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط
القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا
بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول
غيره لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون ما يكون مؤثرا في اثبات الشيء
لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل
المنطوق منه ومحلا اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غيره لكن المحل وعدم
تناول النص غير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** ومعنى اي اللام يعني
بمعنى الاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة
اى نفيه لنوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على ما له تلك الصفة على الدلالة

دون

دون القسم الاخر ولهذا يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته
على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا
يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة
التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا
من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان
كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون
انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور
وحده وتكثير الفائدة مما يترجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل يتوقف
دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته
على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة
عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع
والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل
حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل
بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم
عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخرى واللازم
باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله احرى وليس هذا
اثباتا للوضع لما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة سواه تعين ان
يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب
لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لم يعبر عنه بالاسم لاختل الكلام لانتفاء المرجح وهو نيل ثواب الاجتهاد وبان
يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق
الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء
المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت
هذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهب
الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه فالمطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لا
الحكم بنفيه ما لم يتم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص قلت
لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص
على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى

الى الجنس

زياد في الارض وطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع ومن طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح هنا انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما الى الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون للحكمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وبهذا تطرا ما اولا فلان ما نقلوا هو انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سقوط لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خروج مخرج الاغلب والسؤال والحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولو صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع عندهم ان الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة بل يس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف بكون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب ولو كانت العادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما بينها فلان النواش انما ثبت لها في وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين بعد ظهور النواش فيها فيكونان ولدي الامة قوله في ارض لو احتمل ان يكون صفة ارضا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون من التخصيص بالصفة من جهة انه قوله علامات شرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه حقيقة ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه

يكون

والاحوذرا فيها الضرورة فيلتفي بالشعار وهذا دليل يتفرد به الشرط والاجمع ما ذكر في الصفة من القبول والرد فجار فيهما وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعض ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم الا انا على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من محل الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا لهم وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي عندنا قوله بجوز لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي الاصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه فيحصل المفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعلم انه لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لعموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم فان قيل مذهب الشافعي رحمه الله ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام والا لما بقي له حاجة الى هذا المبنى فان المتراخي انما ينسخ لا يخصص وكذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد نعلم المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واما الكلام

فلا يكون مخصصا

لانه يلزم التردد بين شيئين احدهما قطع الانقطاع

مخصصا ولا ناسخا فيبقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي
فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وعدمه انما ثبت قبل الشرط بحال
لجواز ان يحتاج اليه قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته
في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في ايجاب الاداء المتعددة في وجوب الصلوة مثلا
فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا اشارة
التحقيق الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة
الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية
وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمنزلة المبتدأ والخبر ثم مال الشافعي رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على
تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء مخصصا
وقصرا للعموم الشامل على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام
موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار
انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم
ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض قوله
وكفارة اليمين اي يجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة
مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل
وجود الشرط وان الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية كما
مثل هذا النوع من التعليق بالشرط شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لا قوة هذا
الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء كان في صورة التعليق
الشرط او لا لان الحلف عقد سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لوجوب
وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه يعني من حلف فليكفر ان حنث

فقصر

فقصر ما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان التعجيل
بسبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء
لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني انما يعني وجوب الاداء او هما
متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فيعجل
قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة
قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب غير منفصل عن وجوب
الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليتسبب
بوجوب الاداء بل يظهر الاثر في وجوب القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يفعل
بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم
لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا
صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة
العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب بعض الائمة
ونحو الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة
العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار
شرعا فالاضافة الى العين باعتبار الحقيقة [illegible] وايضا المعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن
اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا
الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين
ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد
وابلغ في المراد لان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح
الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار لفخر الاسلام ان الحل
او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال
حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها والاعيان فيما شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك
قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط والكلام في بيان
ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط جزء السبب لما مر من ان
انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت حتى كانه انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا

الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا
قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فما لا يكون شيئا
البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول انه ايضا
انما ينبغي ان يكون مانعا مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقق البر
وفيه اعدام موجب المعلق او حوته فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة
فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع
اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم تصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما لم تصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كان عرضة الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق فجعل كلاما صحيحا لعرضيته ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
قوله يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص
انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق
ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث محتمل للتقييد
التاويل فلا بد من ان يتبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث
عند ابي حنيفة الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء الى البر والكفارة
انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى
ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب
واليمين لا تبقى عند وجوب الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل
بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية ومحتمل لكنها
لا توجد بدون اليمين فتكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين
الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما عقدا لكف
محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب
وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كما في تبقى بعد انقطاع
النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء ونظيره
سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظرا بل السبب هو الجناية عليها قوله وقوله اي قوله

الثاني

الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب
الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله
تعالى على العباد هو فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال
لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق
المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط
يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جاز التعجيل في المالية لحصول المقصود وهو المشقة
ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء في البدنية ايضا في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به
ينتفع الجبران قوله وتبين الفرق لا جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط
بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار
الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فينعقد باخر لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب
عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في
الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في
مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يملك صاحب
الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز دخوله في السبب لان دخوله في السبب
على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من
الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق
على السبب فلا يلزم تاخر الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق
على السبب اولا ضرورة في ذلك الى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص بخلاف
البيع فانه لا يحتمل الخطر بالشرط لكونه من الاثباتات فيقتصر بالشرط على ما هو ادنى
وللقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه
اثبات القوة الحكمية لانه ازالة الرق الباب الثاني من القسم
الاول قوله اورد فيها ابحاث الباب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي
من الوجوب والحرمة وغير ذلك مما ذكر في مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد للحكم
ان الصيغ للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم

نعم اللفظ المفيد يصح المفرد من مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل
الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض
قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل
السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة
الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى اضافته لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما لما يوصف
به القائل يوصف به القول لاتصاف الصدق بمطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فيتوقف
الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر
والانشاء واضح عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ
الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث
انهما مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت
مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم
الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل
مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن
الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه
فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال
بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا
جعل مجازا عن الامر فلا يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا
الى ظاهر صورة الخبر فان قلت فمن قال الواو للانشاء يرضى بان الخبر الذي هو مجاز عن الامر
امر مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت قيل صاحب الكشاف الى الثاني
وان المعنى والواو لا يرضى وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان المبتدا لا
يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله اما الانشاء فهو اما طلبي او غير
طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في تحقيق افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي
اذ بهما تثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اقتصر بعض كتب الاصول بباب
الامر والنهي قال شمس الائمة رحمه الله احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم
الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال منها الامر

المصنف

المصنف في علم المعاني هو الاستفهام لكن فيه مناقشة قوله فالامر قول القائل استعلاء لمن
هو دونه افعل ونحوه وقيد الاستعلاء لانه ليس بشرط بل العلو حقيقة او ادعاء
فانه لو قال على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء
والالتماس فانهما على طريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون
قول فرعون لقومه فماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس
صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف
عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني يصير كون الامر بمعنى
المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر الامر والمامور وغير ذلك ولولا القول يطلق
على المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب
لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه لو اريد
اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على
طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر لا يقال المراد صيغة
افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء
مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا
او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا ختلة
يعتد في العرف قولا لهذا القائل الادنى بل هو قول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته
قوله والامر اعادة صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى لما علم انه
حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني لفظ امر حقيقة عند الفقهاء في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا
وذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء
والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل

يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم
احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان
الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي
عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من
يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله للايجاب
فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا
به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل تجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فالخلاف تحرير
ان نقول حقيقة احرنا النبي عليه السلام بكذا وهل تجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال
الاكثرون لا وهو المختار والحاصل ان هاهنا مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني
متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي شانهم وفي الامر
اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي
كما قال حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة ثبت بهذا النص
فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع
بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته
ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على
حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه
والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول
المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا
انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب
الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة
في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في
الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع

بان

بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل
الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل
بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل والاول على ان المراد
الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكر في الصحاح
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء
وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر كما في القول والخبر
والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل
يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل
امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من الايات من قبيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون
من اثاره وقد يقال تسمية الداعي الى الفعل بالامر تسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر
كتسمية المشوق اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانه اي قصدته وذكر
الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله
واتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد
مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل وهو كون
الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع في
الاستعمال شك فيه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او
غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل على ابطال الاول فلان الحاصل
الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سياتي بيانه ولم يتعرض
المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا
عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع
لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فكفينا ان
نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب كما في
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما يتعرف فاما في مثل الاية فلو وقفه على

عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال
مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع
للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مفض الى ما هو خلاف الاصل فلا
يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والاطلاق اوفق
على تواطؤ القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق
الالفاظ لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية
بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود
بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فتخصيصه
بالصيغة للحصر بغيره كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغتها وكلاهما
ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون
انه يجب علينا اتباع النبي في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة
على ذلك وعظم المقصود لا تقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة
الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما له اهتمام واما الثالث وهو ابطال
احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والثاني اعني ان هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا
الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاولى ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة
ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض متمسكهم بالسنة
بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله عليه السلام يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم
نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه السلام ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعله قذرا فليمسحه وليصل فيهما وتجاوز في
انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع

افعاله

افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يكن مخالفتهم في البعض دليلا قوله
وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول
الحقيقي لصيغته اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب
الشافعي الى ان موجب الامر لكن الان الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة
بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا للمعاني كلها
والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد
لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك للوجوب والندب والاباحة
والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع
له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب
من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح
العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد
هو التخويف ويقرب منه الانذار قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله
كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام
بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعل للتمني لانه استطال تلك الليلة
حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار
للسحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال او التكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل
دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف
وللعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر
هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل
ثم ابطل بوجهين الاول ~~المتقدم~~ المقابلة بان الاحتمال يوجب التوقف اي نسلم بطلان
حقائق الاشياء للاحتمال لتبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يحقق
حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما
ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث
لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقف في الامر

واتفقوا في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان
التوقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير
ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان الطلب هو طلب الترك
جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف
في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل
واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي ناش عن الدليل على تعدد المعاني وتنوع الوضع
او الشيوع وكثرة الاستعمال فان هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ
لغير معانيها الحقيقية عند الاحتمال طلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا
هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شي من قلم الناسخ
والصواب ان يكتب هكذا او بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والتاييس نحو
لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتبار والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله
وعند العامة اي اكثر العلماء هو حقيقة الامر واحدها لان الغرض من وضع الكلام هو
الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا اشارة الى القول
بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة
او بين التهديد وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج والى القول
بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان حقيقة واحد وهو الطلب جازما كان
او راجحا وقد نقل عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما
ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان حقيقته ايضا هو الاذن في الفعل ثم اختلف
القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب
فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن
اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي
انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانب الترك وادناه الندب
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان
وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان

اصلا

اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح او ثبت
عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فاية منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعلق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب
ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان خوف عقيبه الاثبات فدلالة
المبادر الى الفهم لا يدعي اعتقاد حقيقته ثم حمله على غيرها هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فتحمل على غيره تعالى فالنفي فلما ان عن ازا ذا اعرض عنه والنك
فاصلا فمقيل عليه فالمعنى يخالفون المومنين عن امر الله او امر النبي عليه
ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا
ياتون بالمأمور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان
فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون
في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ المحذور
في ترك غير الواجب لا تعالى هذا انما تم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله
فليحذر الذين سواء اول المهملة وعلى الزاع وعلى تقدير كون امره عاما وسمر
بل مطلق والنزاع في كون مطلق الاوامر للوجوب لا انا نعرف لا نزاع في ان
الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق
وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره
مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
بسم المطلوب لان المدعي ان الامر المطلق للوجوب والنزاع في انه قد يكون لغيره
مجازا بمعونة القراين والاقرب ان تعالى المفهوم من الاية التهديد على مخالفة
الامر الحاق الوعيد بها بحيث ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب للحوق
بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم للمومن والمومنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم

تبعا لاحتيا رهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر بكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءكم
رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين
احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع اي خلقهن والثاني
امر من قوله لا نحن ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فيتعين الاول واما اطلاقه
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد
من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي
اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين فيه ولو اريد حكم
او شيء احتيج الى تقدير اي آباء وهو خلاف الاصل على تقدير الجابة لا يصح نفي الخيرة
على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى
تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء
يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله
من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا
على المصدر او التمييز في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل
كما تقول جاء زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من
السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى
نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون
الامر للايجاب ليستحق تارك الذم والاولى ان تقول انك ما التزمتني السجود فلا معنى
للكلام والانكار فان قيل هذا لا يدل على كون الامر بالسجود للوجوب الامر
لا في الاستعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به مطلب
الاطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة قوله اذ امرتك دون ان يقول امرتك امر
ايجاب والزام دل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان
المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته

المراد

ان المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء
بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة
وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها
بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه
حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات
الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو
الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا اشكال في تعلقه
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل
لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قولا لكن فيكون مجازا
او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على المجاز
فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر تمثيلا للايجاد وتمثيل سرعة الايجاد بالكلمة
الكلمة المترتب وجود المأمور عقيبها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح
هذا التمثيل بعدم المطابقة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون
الوجود مرادا بامر كن واذا كان الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله
تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا
القياس الا ان المراد في التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف
هو الكون بمعنى رجوع الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلبا للتكوين
يجب ان يتكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف
الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام
اختيارا لعدم الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء ام لم يشأ كما
في امر الايجاد وح تبطل فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور نوع اختيار وكان
ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم

طلب الفعل مع المنع عن تركه بطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله**
مسئلة اختلف القايلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد
حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فانها لا تفرق
بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقايل ان يقول الدلايل المذكورة
انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب
زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من
الجمعة فساوم لشيء وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال
واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما
شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض
وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة
هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم
ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة
عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل
على ما تقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر
الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها
حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان

ثبت لزوم الوجود مرادا اي كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب
لان الوجوب مفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب
بعد ما كان لازمه الوجود [illegible] الحاصل ما ذكر فخر الاسلام ان اعتبرنا جانب الامر [illegible]
التراخي الى حين الحاجة وان اعتبرنا المخفف واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب
وهو الوجوب خلفا عن الوجود [illegible] يتراخي الوجود الى حين احتياج [illegible]
هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا اي الايجاب [illegible]
اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب [illegible] لا وجوب الا بالشرع [illegible] الكلام [illegible]
صيغ الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب [illegible] الطلب [illegible]
الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم
الوجوب لجواز تخلف مطاوعهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق
تارك الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول
وبعضها على الثاني [illegible] ان صيغة الامر في اللغة [illegible] للمامور
بل لطلب وهو لا يستلزم الارادة بل [illegible] معها فيحصل للمامور [illegible]
يكون بدونها فلا يحصل [illegible] بالعرف بين اوامر الله واوامر العباد [illegible]
اللفظ [illegible] اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان [illegible] الطلب [illegible]
الحادث وارادة [illegible] العالم [illegible] على تعلق
الارادة بوجود الشيء [illegible] فالاول ان الكلام مجاز [illegible] الشرع [illegible]
[illegible] افعصيت امري اي تركت موجبه [illegible]
[illegible] المامور به عاص وكل عاص [illegible] الوعيد [illegible] ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها [illegible] على الترك دليل الوجوب
ومنها قوله [illegible] اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر [illegible]
الوجوب [illegible] ان الوعيد والذم على ترك المامور به [illegible]
[illegible] الوجوب في مطلق الامر [illegible] الوعيد [illegible] الامر على
مخالفة الامر المطلق هو الوجوب [illegible] باتفاق اهل العرف واللغة على ان [illegible]

الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل
على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا
يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا
وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغ ليس بحقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة للاباحة او الندب كما في قوله
تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا
ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي
وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على
ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به
ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا
لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ
الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله
واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا
به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل
بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور
محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا
محمل حمل كلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد
وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان
هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر
حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة
كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي
مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال
المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه
يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له
تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا

على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما
انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع
وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما
وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه
فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من
الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما
فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة
ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب
البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب
مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل
في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد
بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمنافاة
امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر
فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة
داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا او قاصرا
بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل
اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله
ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز

الترك بحكم الاصل ولا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون
معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءيها الذي هو بمنزلة الجنس
لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت
رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب
الدال على طلب الفعل ومنع النقيض والاثر الثابت بها اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله
ويعاقب [illegible] او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل
ممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون
فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه
مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم
الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي
للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت
قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل
كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر
وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد
وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع
اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد
في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا
كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب

والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية
كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم
كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه
حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل
ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني
جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ
المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد
الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا
البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل
يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه
يجوز ان يكون بارتفاع الجزءين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا
يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي
يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل
النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى
دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام
الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي
فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة
قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل سوله

افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات
متعدده فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومه وان كان موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة
في كل فجر فيتناول زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في
زمان ونعرف ان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر
في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير
المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة
العموم والتكرار او الخصوص والمره يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر
المطلق وفيه اربعه مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد
والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد
لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر
بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم
انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر
من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت
وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس
فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم و
المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر

قلنا بل

قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لان النبي كان صاحب الشرع واليه نصب
الشرايع الثاني مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو انه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او
متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات
وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا
او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر
المصدر معرفة بدلالة القرينة فتفيد العموم ووحد الضمير في قوله
يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد والثالث
مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب
المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او
المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب
فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم
لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان
المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان
موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع
ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا يسع
الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلق نفسك
ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا
لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يتوتر

العلوق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفيه وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النيه وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحده الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنيه فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحده وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شي واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقرون بشي من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانيه وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع يد السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع الواجب بسرقة واحده قطع يد بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق فهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا بان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا

قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له

شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النايم
والحايض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع
كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت
الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا
تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر
كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله
اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض
المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق
بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا
ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضا صلوة النايم او الناسي
عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت
فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم
مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ثبت
وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان
الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه
وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم
عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل
ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب
في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب
ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا
الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم
العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة

حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء
الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر
دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه
مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع
فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم
الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان
يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر
امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف النفل مع
ان المماثلة ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت
المباح ليس مامورا به عند المحققين والثابت بالامر لا يكون الا واجبا و
مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب
بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب يعني ان القضاء والاداء من اقسام المامور به
فان جعل امرا اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب
ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان
او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب
والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا
معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يخص
بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالا
مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى
كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة
الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة
والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة

فى كل من الثلثة فلولم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها
حقيقة فى الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد
اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة
الى ما سبق من الاختلاف فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم
او مطلق الطلب جازما او راجحا او مبيحا وبالكن التحقيق وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة فى الطلب الجازم او الراجح فيدخل فى الثابت بالامر
الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا فى الندب فان الاحكام
الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت
بالامر الا على قول الكعبى **قوله** ويطلق كل منهما اى من الاداء والقضاء
على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشى الى
من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم
فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس
واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز فى تسليم
المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف فى ان القضاء
بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا فى القضاء بمثل معقول فعند
البعض بسبب جديد اى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
ففى عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت
الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف
فى اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء احتج
الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرف قربة شرعا
بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه
معارضة بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة

مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب
الصلوات فى غير ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف
له اى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراى فى مقادير
العبادات وهيئاتها واسباب المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد
لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء
لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثانى
بان الفعل الواجب فى وقته بسببه اى دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج
الوقت بقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت فان قيل
من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر
الفوات على ما تحقق من جملة العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت
ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته
بان يصرف الله ما هو مشروع له فى وقت آخر ومماثله فى الهيئات والاذكار
حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة
فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط
بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا
يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقدم على الوقت انما هو
لامتناع تقدم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل
او الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد
يعفو العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فقد اسقط فى غير العمد بقوله عليه السلام رفع
عن امتى الخطاء والنسيان وثبت بحقوا الاثم فى العمد بالنص والاجماع

عن تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان
ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من
الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل
لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف
الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو
الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لسبب
اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال
بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء
الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في
الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى
لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا
عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم
لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدا لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى
مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد
في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون
بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا على انه
لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم
الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه
ان امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم

الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ
لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف
رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه
في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب
الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون
الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما
لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا
وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب



الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا
لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال
على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على
الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان
يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال
على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على
الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام
اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل
على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والحاصل تدل على ان
وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد
لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب
ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب
بالنذر مطلق يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان
في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن

من اكتساب مثله الا بالحوق الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه
الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى
فاذا عاد لم يتاد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط
الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم
وايجاب الشى ايجاب لتوابعه وشرايطه التى لا يتوسل اليه الا بها ويكون
مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما يلتزم بالنذر حتى لو
نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها
وقوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص
بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه وجهة
بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط
وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك
فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف
الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة
هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على
صيام ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثله ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف
مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا
به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز
عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بشرايطها
وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين احدهما وجوب
القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء

بصوم

بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعايتها ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان آخر و
الدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
لما احتمل السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف
وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور
الى كماله لم يتاد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان
امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها
وزيادتها خير من النقصان فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو
تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط
الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا
بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثانى فلان الاعتكاف
شرع بصوم له اثر فى الايجاب حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف
يجب صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف
الموت فاولى ان يجب ما يثبته خوف الموت وشى آخر مع تحققهما جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع
المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا
التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف
الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما
ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون
بقائه فلا يعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضائه
فلا بد فى بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان
سقوط شى لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا

بمعنى رمضان فالنقصان الثابت بفضيلة الواقعة بشرف الوقت والرخص اولى باحتمال السقوط صح

اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى يوجب قضاء للاعتكاف صح

بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض
شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه
مع عدم المانع وقوله لان يحمل يصح اللام على انها اللام الداخل على الجملة الا
التي مبتدا بها ان يحمل وخبرها اولى وضمير يحمل عايد الى النقصان والرخصة
وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم
اذا قصد به معين ومنكرا اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد
آخر فاراد برمضان آخر رمضان مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه
املكان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير
السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير
ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الاخر لتعينه
والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره
في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان
زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب
وشهر شعبان على الاضافة وسقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير
ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود
وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له
قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يعلق فوتها لان الاعتكاف
مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في
واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون
الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء

بما وجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول
احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون
التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف
دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء
بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف
بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين عن
ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب
الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع لوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب
لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور على ان الوجه الاول احوط
من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي
في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي
في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف
لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله
كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور
ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود
بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال
الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو عدم وجوب الصوم
المقصود والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان
وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط
النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله
اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم
كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض ان كان فيصير اربع
والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر نوعين وكل نوع
منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين
لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة

فادآء كامل والا فقاصر والقضآء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضآء
بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضآء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير
الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء و
قضاء ولكل منهما ثلثة وكل منها ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال
اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق
الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف
ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر داير بين النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعل قسيما لهما الا ان
المراد ما ذكرنا وفي العبارة اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر
واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور عند
الاصح الرابعة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة
وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد
بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها
الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث
قال والمسبوق منفرد اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل
للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون
بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض
المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر
والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في الصورتين والتمثيل
بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله
كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في
الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي

اختصارهم

ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له
الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه
الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء
باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله
في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من
ثم امام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله
والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه و الخلف
لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير
معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشير الى قول العلماء
ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة
فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب
انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر
مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وفي قوله
ثواب النفقة تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما
قوله ولا يقضي تعديل الاركان الفايت في الصلوة ولا صفة الجودة الفايتة
في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه
لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي معدل الاركان او يقضي بعض
الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل
بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فقلنا
بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة
ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تمحو
سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ورجي قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات

فى فدية الصلوة تجب ان شاء الله تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل
عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق
بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة
والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب
الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة
ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث
الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى
فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى
التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او
القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل و
اوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت
المعينة او لم يعين احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس
فيما لا يعقل معناه **قوله** لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة
اصلا وقد قدر على المثل بمجئ ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم
فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل
فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتعين بتقائه
وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** للركوع شبهة بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما
يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس
بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على
هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اى وكتسليم عين الحق فى البيع
وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا
لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل
بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الحق
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب

١٢٨

والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان
الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم
بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى ساير الديون لانها
انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له
الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء
اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع
تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع
والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان غير العين بحسب الحقيقة
~~وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام~~ لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى
الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى
الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى
مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى
رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فتقاصا
مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت
وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون
بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض
قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعنى اذا
غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين
بان استهلك فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فى يد
الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك
فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب وباع لكنه

قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وتتفرع على قصور الاداء انه لو لم
المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان
المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت
ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا
استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب
لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد
حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف
فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو
ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى
زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر
فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده
فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون ~~بما يمكن لانه لا يجوز~~ بالجياد احياء لحقه
في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية
حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء
باصل اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف
له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه
قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما
عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان
يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر
العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل
امراة على عبد لغيره هو ابو المراة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد
فان استحق العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي
بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او
نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء
من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه

شبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة
والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع
على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع
قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء
ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ
البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز
بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه
الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة و
البيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه
ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة
المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة
في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل
من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه كقول الزوج
مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب
منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة
وعائشة رضي الله عنها من بني تيم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم
على انها كانت صدقة التطوع وهي لا يحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله**
ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب ~~لان الشيء الذي يحكم الشرع~~
تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف
مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله
للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين
المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك
بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة

واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء ابتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب
تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه
الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى
خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه
ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد
بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو
لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك
الشافعى رضى الله عنه بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد عنه
تغرير منهى فلا يكون اداء ما مورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة
من ان الانسان ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع
الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين
حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى
عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احدهما انه تغرير والتغرير لا
يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مامور به وتنافى اللوازم يدل على
تنافى الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه وصل المغصوب
الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل
ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يدا اباحة والقاصر لا ينوب
عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما
فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه
من الغرور قلنا الجهل عارض ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب
على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه
وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية
بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة لكمال الداعية الى ان يحب
لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء

تعالى

بمثل معقول فقيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة
بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان هذا الثابت فى الذمة
هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا سيان بالمثل الكامل
الا ان الاول اكمل **قوله** ففى قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص
او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاءين او عمدين او احدهما عمدا
والاخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان
القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله**
وعندهما ليس للولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين
انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتل متعمدا سقط
حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب
القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه
حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات
فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية
اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول
ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف تعيين لما صدق عليه الموجب
فى الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يمحو اثر القطع
من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل
قوله وعند ابى يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل
التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل فيعتبر
قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة
للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا
فى ايدى الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
قيده بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى تضمن
بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع

سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم
والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم
المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب
بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد و
يركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت
الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص
وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يحصى ان انعدام الالوان في كل آن
وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد
سبق انه سفسطة اللهم الا ان تخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف و
هي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال
قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في
نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم
صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى
كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد
اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة
القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات
اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على
مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف
القياس لاعتبار الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق
وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين

فوجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود
الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا المقابلة بغير
المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يوثر
في صحة استبدال ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله**
وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو
ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء فيه من دفع شر القاتل
ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول
وابنائه حيوة للمقتول وبقاء الذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في
الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية
قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل
امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة
في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل
فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء
لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد مجهول الوصف لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر
مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي
ان يتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان
العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا
بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد
كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فانهما ادعي تخير
المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة
القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل
وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء

فصل

فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لابد للماموربه من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القايل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ومن مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله **قال** في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسلة يعني مسلة الحسن والقبح من امهات مسايل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول لجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه ليلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريص على شدة الاهتمام بهذه المسلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وتحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي

فقد يرجى عوده الى الطريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطا في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشي متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشي من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه فالعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب عليه لا اختيار للفاعل فيه وليس

ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار

المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اى عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس مأمورا به على ما حرر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك فيشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا فيهما فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل لغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني

ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله ولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك لا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويا وبين الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او بصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او بصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زايد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل الموجود فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قايما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قايم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي

هو محل للعرض فههنا معا حيث ذلك الجوهر وقايمان به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية
ان هناك الجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعفه من وجوه ١ انه ان اريد
بالقيام اختصاص الشي بالشي بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والاخر ناعتا
ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو
واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطو وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام
بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في
التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل ٢ ان الصدق على المعدوم
لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون
حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون
ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت
وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور ٣
انه معوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل
فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له ٤ انه مشترك الالزام لان الحسن
الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض
بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يبعد
من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى كون الحسن العقلي وجوديا قلنا
الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما
الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه
ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري
وان كان جايزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين
من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للمخصص بفعل القبيح على ما وقع

في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره
من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن
فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا و
رجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما
هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي
الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح
كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه
لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا
وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك
المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام
الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل
المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض
على هذا الدليل بوجوه ١ انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الا ضطرارية
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم
استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا ٢ انه يجري
في فعل البارئ فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل ٣ انه يلزم ان
لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جايزا
لكنه غير واقع ٤ انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
وسواء قلنا يجب الفعل ولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيار
الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى
القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي
يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان
المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح
فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح

عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجوه الاختيار ومعذورية الفعل كاف في العرف

وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا

كان يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل

هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه خفي

الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه

يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القايلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود

الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من

اجزاء المسافة وعلى المقدمة القايلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا

ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة

الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قايم به كما اذا قام فيحصل له هيئة القيام

او سخن فيحصل له صفة الحرارة او تحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر

قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كايجاد الحركة

وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك اي ايقاع الحركة في جسم او حتى يكون تحركا

وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع

وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي

تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم

الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة ١ انه لو كان موجودا لكان

له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان

الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلل في امور موجودة

في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون

ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال

في المبدا لان التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق

بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في

علم الكلام ٢ انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية

هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة بامتناع ذلك ولا يخفى انه انما يلزم

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند

عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع

بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من لاحظ مفهوم الممكن وهو ما لا يكون

وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفي على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى

الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا

قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من

ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند

وجودها بجميع اجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان

احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت

جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد

يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن

على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما

الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا

لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون

وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان

اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما

يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على

تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع

عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا

وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني

فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه

وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان

بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده

محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود

الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم

الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك
مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة والجواب
ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو شرط في حال الوجود ان تحقق لم يكن
المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حال العدم وان لم يتحقق
لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف
زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الاخر فان قيل
ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبفساده ظاهر لان
الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه
قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا
المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه
ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد
علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا
اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع
وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق
انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي
الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان
وجوده تارة وعدمه اخرى تخصصا بلا مخصص وترجحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات
على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب
وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد
اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان
المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود
الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها
اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر
عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء

واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث
واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل
ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده
ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد ظاهرا وبعد
تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض
عليه المصنف بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا
في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة
وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او
العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل
وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة
او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن
ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان
الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا
من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا
وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة
التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج
الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد يمنع الاول ويمنع الثاني
والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور
بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين
قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء
العلة التامة فان اطلقتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها



الا الحادث بالبرهان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شي منها معدوما
يكون بعدم شي من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شي من
الازمنة وهو محال تعالى عن ذلك وان ايضا ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت
قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته لزم انتفاء الواجب ولا يخفى ان لا معنى لقوله
وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب
يستلزم انتفاءه عادة فى الباب انه لا يدل على وجوده واما الثانى فلان المعدوم المحض
لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى ان المركب ووجود المركب يتوقف
على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلانه
على الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى
يتنفس الهواء وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل الان ملازمه
العضد ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يتنفس الهواء وجود زيد لو جد
زيد من غير توقف على عدم شي كما اذا لو توقف على عدم شي ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم
ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات و
المعدومات فان قيل بسبب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم
المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى العالم
عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم
الذى يتوقف عليه وجود زيد قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما
هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قلنا لا
لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها
ازلى ضرورة استناده الى القديم واما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق
اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شي مما يتوقف
عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد على الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول
لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى تحقق عدم عمرو
بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيؤول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا
محضا بل معدوما محضا

قوله فمن نظر الخ لا يقتضى ان يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية المحققة
حيث قال وللعقل ان يعتبرهما معا ومتقدما ومتاخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاعتبارات
فى الواقع لم يكن للعقل ان يعتبر والتوهم لما راوا كون الوجوب فى الواقع محتاجا اليه جزموا بسبقه وعدم
ملاحظتهم المقارنة لا تنافى لا يقتضى عدم الجزم بها ولا الجزم بعدمها حتى يلزم عدم الاطلاع فى نفس
الامر ولا علم اعتبارها فلا يكون قول المصنف ثم العقل الخ بيانا لمنشا الغلط بل هو كلام ضايع لا طائل تحته
منه سيد رحمه الله تعالى

بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئى فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلى بمعنى انه لا يجب مع شي من العلل
الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق تحقق الوجوب وهى جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات
بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد فى ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد
المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل
كانه تنبيه على منشاء الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا
معلولا علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة
وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما
معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر
احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان
الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة
عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية
فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ
مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد
نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب
مقارنتهما ولا ينافى تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء فى انه يصح
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية
لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود
على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر
وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالاعدام
الذى هو امر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود
والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل

فيرد بان يصير معدوما واما ان لا يكون آ و جزءا منه لكلام من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبّر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء متعلق بقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فلا محالة مال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الذي ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسياق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده ويلزم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال واما التسلسل المح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في ازل الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الوجود موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم عدم تحقق عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزاء الموجودة والمعدومة هف لان البيان الى تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضنا عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يتوقف اليها على عدم شيء ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل

الكلام

الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو مح هذا تقرير الدليل على امتناع ترتب عدم وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وقد بحث فيه من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يحتاج هو اليها من غير ان يتوقف موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم ترتبه على التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يترتب عليها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي هو جزء من العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب فان ملخص الشرط المذكور يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم ويعاد بن ينثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلوها داخلا في العلل الحكم ملت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجود الى آخره مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان حكم بالجحيث عند وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب او عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في ازل الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم يناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع المعدوم فاذن لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل الاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء فلا يلزم لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في اي وقت اوجد

ذلك الحادث الا ان يتحقق قبله جميع الموجودات فالحاصل التي تنتهي منه اليها ما تنتهي ارادة
او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام
الى ذلك البعض الذي لم يوجد فان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات
التي تنتهي منه اليها وينقل الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وصح وقد اجاب
عن هذا السؤال بان العلة تقتضي شرط المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدور
بلا مرجح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا يشكل بالموجب اشد مناسبة
بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان
واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند
وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو
المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية
على انها ازلية ووجود كل سابق منها شرط لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان
يكون لها ابتداء والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا ارتفاع شيء من
الموجودات التي تنتهي منها اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع
ترتب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة
ولا معدومة اجيب بانه لا نتصور الحركة الا بان يوجد ان اي كون في المكان او وضع
ينعدم ويحدث ان او وضع آخر فالان او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى
الواجب وجب بقاؤه فلا تحدث حركة اصلا فالحاصل ان الغير القار لا يكون اثرا
للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب ما يجب زوالها فان الذات يكون
على المطلق الحركة وهو امر مبهم وان كان افراده بحيث زوالها فليست ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم يكن مجهوله طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ما
اعتاده تركيبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون
المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة
الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون
على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون
للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق حلول الموجب لا افراده

ايضا

ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة
من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق
هذا المقام موضع علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الاتي ح ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ
في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الاتي عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا
زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد
عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الاتي معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه
لا ينافي صدق قولنا الاتي معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج
فان قيل تقرير السؤال على ما سبق الى الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه
الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم فلا واسطة
بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان
له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه
ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع ترتب علل الحادث عن موجودات
ومعدومات وقد سمعت ما فلا تجيب عن معارضة الخصم بانها ما سلم لا يلزم منها
بطلان الدليل انما اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن
ادنى ممن فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ
التوضيح والتصحيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل
على امتناع كون علل الحادث موجودات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم
نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا تخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون
موجودة او لا فتكون معدومة فما تركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل
ما مر

بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم
عمرو بزواله اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات
فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته
المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز
ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيارية الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء
من غير ان يلزم الوجود بلا اي ولا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته
ممنوع وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم
الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال
العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهومها
كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على مذهب
المتكلمين وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى
انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء
الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم نصرح به لانسياق
الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الكلام في حصول المعدوم في جملة ما يتوقف اليه وجود الحادث صريح اضعاف الى علم
المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا البحث بل توضيح
هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما ادركه الا بعض
النواظر والاحداق واني لو اشتغلت بالمصنف الاشارة الى ما تعودت به لطال الكلام
وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت اي ما ثبت الاول المذكور بما ما عن
النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك
الامور حكمها بحسب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق
الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر
عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان
لم تكن منتفية في شيء من الازمنة ~~لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق~~

لزم تقدم الحادث

~~الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء~~
~~من الازمنة~~ لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا
~~ينتفي في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع~~
~~الذي~~ [illegible] فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور
كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق
الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه
بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
على الكل على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب
بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط
ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب
متعلق بقوله المستندة اليه واذا فتعلق تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه
اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون
بطريق التسلسل بان يتوقف كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل
بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع بالذات حتى
لا يتوقف الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع
الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وان امكن نفيهما يمنع استحالة التسلسل
في غير الموجودات ويمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل بالاعتبار
لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول
واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يرجح الحركة مع عدم وجوب ايقاعها
بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار المتساويين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوته احتياج العلة تارة وعدم
ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع
بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة
فانها موجودة [illegible] وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من
الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان

او بالامور اللاموجودة واللامعدومة

وجود ما ذكرتم من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير موجد واي ذكور الاظهر ان يقال انها
بحث على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فيظهر الفرق بين الامر اللاموجود
واللامعدوم كالايقاع والحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته
التامة والثاني يجب و قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار
والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبه لكونه
فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار
لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة ثمة على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل
الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات
ويلزم قدم الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور
اللاموجودة واللامعدومة الا بالالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل
يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما
يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد واما
واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة
ما يتوقف وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة
اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد
اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن
استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او استغنائها عن الواجب
فيلزم استنادها اليه بطريق [illegible] اختيارا فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو
المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل
وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما
ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول
انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان
باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد
بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح

خارج

خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان
الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت الرجحان الاخر
على ما له من الرجحان فيكون كل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتوقف وجود كل
حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان ترجيح الراجح في الجملة يعني انه
لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا نسلم ثبوته لعدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي
الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي بطلان انحصار
الترجيح في ترجيح الراجح يعني انه بطلان كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح
لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا المراد انه لا يكون الترجيح بالاخرة
الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح
الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاجل
والسابق عدم على الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان ترجح
الفاعل بها احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد
يكون ترجيحا لذلك فان قيل قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح
قلنا الارادة والاختيار لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة
ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك
فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه
وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي
مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه
وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو
اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم
بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العقل في انه لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن

فاما ان يثبت الرجحان

وهذا الطريق طريق اثبات الواجب عند الحكماء

بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب
وفي هذا نظر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود
الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره بان يقال يتعلق
الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد عليها
ارادة الارادة فتعينها او الارادة ترجح لذاتها او يتعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
لان ترجيح المختار احد المتساويين جعلهم ايجابا بالارادة قوله صح انه يعني ههنا الاستدلال
على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال العالم من موجود
لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى الغير لزم التسلسل
ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل نباء
على علم ساهي التوقفات والاحتياجات فكذا الشيء بذكره واقول الموجود الذي
لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح
والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من غيره ولا من عدمه بل يحصل بعد العدم بلا موجد
بلا غنيه عن هذه القضية وان لم تذكر في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع
لامتناع ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل لمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا
بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية والحاصل
ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج
عن قانون التوجيه او على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان
السند وان اورد الميال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه
واثبات عدم الرجحان وليس للمتكلم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله
على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته نقضا لدعوى الحكماء
ونقول ان ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا
اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع
اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلك في المثال المذكور

انه لا علم

الهارب

انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان
عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لا
بلا حفظ فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم
المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور
عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير احد المتساويين راجحا ليوقع الفاعل قوله
فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في وقوع
الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان
بلا مرجح فالرجحان هو الوجود فلا حاجة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود
لا يرجح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال
العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه
يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم
وهو عدم الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب
عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم لو توقف
فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي تكون للمتحرك في اي جزء تفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي هو المصدر
مانار وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار
العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر
انما كان يلزم من الوجوب وعدم تقارن الاختيار وهذا التقدير ان يتبين بطلانه في المقدمة
الثالثة الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن
على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره فقولكم ننقل الكلام الى
الاختيار الى انه باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا يلزم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب تقدم وجود
المرجح لجواز تعلقه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام

اي صدور الايقاع عن الفاعل بل يجب بطريق التسلسل في الايقاعات
بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان الترجيح
الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق
الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل وهو مختار
الايقاع اي رفقه شيئا ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اراد الثاني اي الفعل
بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان بمعنى وجوب الحكم بلا موجد ايجادا او وجوبا للايقاع وانما لم يذكر المصنف ههنا الى
بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة
الثالثة قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق عندنا وفي الخبر ان القدرية مجوس
هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا الكلام
القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله وايضا قائلون بان الله تعالى خلق شيئا ثم تحير عنه
بخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها
فبهذين الاعتبارين نسبت القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل
السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا وما ذكره المصنف
اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في
بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ لا بد من
تحقق جميع اسبابه التي من العبد ومن غيره من الاسباب التي من عنده تعالى ثم
حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله
تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتصحيح
لها وتقابل لمن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد
الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان

يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة
الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان
شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يتعقل او يتخيل من ملائمته وحاجته
من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاق الهمايس بلازم
لان المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة الارادة بصحة تعلق القدرة وقد يستوعب الفعل
وقد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق بين الاختياريات بين ما نقدر
على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما تمكن فيه من الفعل والترك قلنا
نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار
الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة
في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري
باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض
الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان
القصد مخلوق لله تعالى يعني اسناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى
الفعل غير متمكن من الترك وهذا انما في خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك كما
ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا
في كون الفعل مخلوقا لله تعالى حتى لا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى لان
استناده الى العبد الذي هو مخلوق له بالاتفاق لكون العبد موجدا له وهو ظاهر والجواب
ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما هو في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد
مثلا لا في الموجود كما في الحال الحاصل من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية
قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا
بالاختيار وهو يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم اذ الاني امر موجود لكان صنعه

اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شي اخر او بواسطة عدم والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلان وجود ذلك الشي انما يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي في ايجاده
الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان
ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف
على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالنسبة
الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم موقوفا على زوال عاد المحذور
لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
عن صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع
العبد فلم يبق لصنع العبد الا في امر حادث ويلزم منه بطلان ما يثبت بالوجدان ثم ذلك
الامر لا يجوز ان يكون مع الايقاع والارادة الذي يجب عنده الفعل الذي يحصل بكون
العبد موجدا لذلك الشي الموجود خارجا لان ذلك الشي يتوقف على امور لا
اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك بل يعقل ذلك
الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امرا لا يجب عنده وجود المحكوم
الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به بخلق الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرة
الا ان في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والحاصل
في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل
القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير محل قامت به القدرة وهو زيد
ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان
اثر الخالق ايجاد الفعل امر خارج من اثره واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات الى الواجب لا ينافي
كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة خلق العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد واقتضاء الوجود بالقدرة والداعي
لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن كونه مخلوقا للقاعد والقائلون

بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد
والقدرة وتمكينه ونحو ذلك اعلم ان الملخص من كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن
ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة
الصدور عن القصد اذ ربما يتجه صدور فعل لا قصد له وربما يقصد فلا يقع صدوره
عند صحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ترجح
احد الجانبين على الاخر والترجح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي
وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل
عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجح بالعلم
غير العلم بالترجح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكذا ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره
ويشهد له انه لو قيل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك يقول من يقول
ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته
لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند
الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار
وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لا يحصل باسباب كلها مقدورة وهو المراد من قولهم لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اضلال الاضلال كما جعل الافعال كلها مخلوقة
لله تعالى ولا شك ان بعضها قبيح والله تعالى منزه عن القبائح جاء النفي عن ذلك فان الحسن والقبح
والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله
تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما تتضمن مصالح وانما
القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله
فقط ان الاتفاق على ان فعل العبد غير اختياري والاتفاق من غير الاضطراري حسن
او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة

الیها لان جمیع المباحث السالفة انما كان لتحقیق جمیع المقدمة الاولى والتفصی عما اورد
من الدلیل علیها وبیان انه لا یمتنع ان یكون فعل العبد اختیاریا واعجب من ذكر توضیح
سند المنع بتصفات البدیع وانه یحمد علیها وبكمالات الانسان ونقائصه حیث یحمد
علیها ویذم وارد علیه التناقض فی كلام الاشعری حیث جعل كل كمال حسنا وكل
نقصان قبیحا مع انه قرر اول الفصل ان النزاع فی الحسن والقبح بمعنی استحقاق المدح
او الذم فی الدنیا والثواب او العقاب فی الآخرة ولا ادری كیف ذهب هذا على
المصنف رحمه الله حتی ذكر ان سند المنع ما ذكرتم او رد ما هو مذهب الاشعری على سبیل
الترديد والاحتمال بقوله وان عنی انه لا یكون فی فعل ذلك ما ذهب الیه الاشعری
من ان الفعل لیس لذاته او لصفة من صفاته بحیث یحكم العقل بان فاعله یستحق فی الدنیا
المدح او الذم وفی الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع بان فاعله یستحق
المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبیح ولیس لحسنه دلیل بعقلیته والمنع بقوله
علیه وما ذكره المصنف رحمه الله من تطبیق العبارات وتحقیق الاشعارات ونقد ید
الاشیاع وتكثیر الافراع فلعله عند الاشعری كصریر باب او كطنین ذباب والله
اعلم بالصواب قوله فی قواعد الصواب من رایه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن بعض الافعال وقبحه عقلیین بوجهین حاصل الاول ان تصدیق دعوی اخبار
من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغری فلانه
لو كان شرعا لتوقف على نص آخر یوجب تصدیقه فالنص الثانی ان كان وجوب تصدیقه
بنفسه لزم توقف الشیء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث
لزم التسلسل واما الكبری فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ویلزم
من ذلك ان یكون ترك التصدیق حراما عقلا فیكون قبیحا عقلا وحاصل الثانی ان وجوب
تصدیق النبی علیه موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصدیقه وحرمة كذبه عقلیة
اذ لو كانت شرعیة لتوقفت على نص آخر وهو ایضا مبنی على حرمة كذبه فاما ان یثبت بذلك
النص فیتوقف على نفسه او بالاول فیدور او بثالث فیتسلسل والحرمة العقلیة تستلزم
القبح العقلی ویلزم من ذلك ان یكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصدیق
وحرمة الكذب بمعنی جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت علیه من الادلة

القطعیة محل النزاع فی كونه عقلیا كالتصدیق بوجود الصانع واما بمعنی استحقاق الثواب
او العقاب فی الآجل فیجوز ان یكون ثابتا بنص الشارع على ذلك بعد ثبوت دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه یخبر نحو على انه یجب تصدیق كل ما اخبر به ویحرم كذبه او بحكم الله
تعالى العلیم بوجوب اطاعة الرسول غایته ان الاثبات ان ظهوره یتوقف على تكلم النبی
علیه بعد ما ثبت صدقه بالدلیل القطعی قوله وكذلك امتثال اوامر النبی علیه ان وجب
عقلا فهو المط وان وجب شرعا یتوقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر الشارع
ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنی اللزوم العقلی ثابت
بالادلة القطعیة وبمعنی استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت
بنص الشارع ودلیله كما هو بقوله تع اطیعوا الله واطیعوا الرسول بعدما علم
وجوب الامتثال بمعنی اللزوم العقلی الذی هو غیر المتنازع فیه كما علم لزوم تصدیق
ما قامت علیه الحجة القطعیة من المسائل الهندسیة ثم استحقاق الثواب والعقاب امر
آخر ثبت بحكم الشارع فی الشرعیات ولا شیء فی الهندسیات قوله فلان
الاصلح واجب لا كما فی انه لا معنی للوجوب علیه تع بمعنی الثواب على الفعل و
العقاب على الترك فلا یتصور الحسن والقبح بالمعنی المتنازع فیه فان قلت فما معنی
الخلاف فی انه هل یجب على الله تع شیء ام لا قلت معناه انه هل یكون بعض
الافعال الممكنة فی نفسها بحیث یحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تع
كرعایة ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك
قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع لا العقل هذا احد سبب الاشاعرة لعینه
لا انا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا یعرفان الا بعد كتاب او نبی
وعلى هذا المذهب قد یعرفها العقل بخلق الله تع علما ضروریا اما بلا كسب كحسن تصدیق
النبی علیه وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادین من النظر فی
الادلة وترتیب المقدمات وقد لا یعرفان الا بالنبی والكتاب كاكثر احكام الشرع
قوله بطریق التولید هو ان یحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح
و المباشرة ان یكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة الید ولا تولید عند اهل السنة
لاستناد الافعال كلها الى الله تع بلا واسطة بمعنی انه خالقها وموجدها لحصول العلم

عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو
تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد
الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق
التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم
من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى تولد
النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بالايجاب العامل فعلا
بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشئ اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح
ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن شئ آخر لزم ان يكون بالآخرة
التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتيب امور غير متناهية
نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون
حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او
ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه والمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول
اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسر بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه
حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من
اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها
قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع
اجزائه كان حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم الى خمسة
اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من
الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون للذات او لصفته
صفاته انما هو فى بعض الافعال فلا ينافى ثبوتهما فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير
محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق ما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه
والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن
فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى كائنا فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس
ذات الشئ معنى فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وثانيا باعتبار ان عامة
الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثالثا بان الكلام فى الافعال الموجودة القادرة عرفا

وهى لا محالة تكون عرضيات مشخصة وكذا الشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا
فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى
كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء
كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا اقرب مما قال ان
الاداء حسن فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الحرمة ثم استدل
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم
حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان
الحسن او القبيح لذاته هو ما لا يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة
فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا
الجنس نفسه قوله اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه فلانه اقرب لانه لما كان يكون حسنه
بالحسن لمعنى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن
لمعنى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله
يحتمل السقوط وقد تعالى قوله لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لذاته ولا
لجزئه بخلاف الاولين وقيل يستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار
يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف
او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى
حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف
الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى الوجوب
لا الى حسنه لان بالامر يسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار المعنى
لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر
بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول عن مذهب بعضهم ان
الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن فى احكام
الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق انه فعل القلب وبان حسن احدث الايمان

يوصف به على التحقيق وان اقتضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر
النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي بجعلها اما
من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى يكون
تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تع وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم
بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار ولهذا ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء مستجمع اجزائه
وقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق
الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما
صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح
للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفرهم
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وليس من المصدقين
المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا الكون
التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار
اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وقد ذكر المصنف
ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق
المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر
عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى بل تحصيله يجعل
الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان يجري لرب الارباب
وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق على الروح فيجعل على شيء من الجسد
الصادق اطلاقه تحقيقا لكمال اتصافه بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان
واظهار معاني الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الجزء الذي هو فعل اللسان رأس الشكر في
التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على
ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر مدرك بالعقل نفسه قوله

قوله كالزكوة تريد ان ليس اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم
في الاقرار وهو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن
لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال السقوط
وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكر المنعم و
عبادة تليق بمستحقها الا ان حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الا الحسن لغيره
لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل نؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه
بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن
هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان
والصلوة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير
لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى
في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك ان حسنها لعينها الا انه لا اعتبار بحسن في كل الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن بالواسطة اي فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة
امور تعرف انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط لكونها
في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان
الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه
اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة
بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع
الشهوات والحج في نفسه قطع مسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة التشغيل للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تع اياه
واضافته اليه فيعظم واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج
اذ العبادة حق الله تع خاصة والاحسن ان تعالى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تع لا من جهة العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه كسائر
البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي

اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها مغرى لصلى لها وكانها مجبولة على المعاصي مغرا النار على
الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا حسن فيهما فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت
وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه
من غير واسطة وعبادة خالصة مثل الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا
دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي
دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها وانما الوسايط
هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون
حسن الفعل لاجلها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح
المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس
الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير
وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف **قوله** يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب
عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل
الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج
عنها فرع انها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل
الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل به على انها حسنة في نفسها
وان لم ندرك جهة حسنها كما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل
الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى
امر حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري
لا حسن في الفعل عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه
نوعان نوع يكون ما هو حسن لعينه او بجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالاحسان والتصدق كالزكوة ونحوها
ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا

لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به
صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالايمان بالمامور به ايضا حسن لعينه فالنوعان
وان تباينا بحسب المفهوم وبحسب الاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثابت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا
يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا
بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما
هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه في معنى الاتيان
بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به **قلنا** قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فالمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر
كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل لا يكون الحسن صفة للمامور
به مع ان الكلام فيه **قلنا** المامور به في التحقق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور
به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون
كل منها حسنا لجزئه فيكون لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات **قلنا** كونه عبادة مخصوصة
لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان تكون خارجة عنه صادقة عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** يعني كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري
في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا
والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسن لمعنى في نفسها لقائل ان يقول
لانم ان الامر مطلق بل العقل قرينة على انها لدفع حاجة الفقير ونحو ذلك **قوله** فذلك الغير اما
منفصل عنه كما هو راي فخر الاسلام فقد نبه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا
لا يتادى بالذي قبله اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه
اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به
بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر
ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للعرض كالجواهر
لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل

واما غير منفصل لكنه قال واما عام بهذا المامور به نفسها على ان المراد بالقائم بنفسه والمامور به
المنفصل وغير المنفصل قوله فلا احتياج الى الوضوء لكونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة
انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر
الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة
الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران اعني حسنان حاصلان
بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين
لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى
لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال المعني تادية بنفس المامور به وعدم
قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة
الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير
بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة
له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فيشبه
بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت
لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة
والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم
بخلاف ثمة وهو ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد
وهو عرضت فافهم قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة
الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به
والكمال كونه عبادة وتقتضي هذا المعنى يحمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم
الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل
عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما
يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي
الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف
وفي الزكوة على احتمال كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان ما استدل الى الثاني وهو
ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك الاول الاعلى كونه حسنا لمعنى في
اي الحسن لمعنى في نفسه

نفسه من غير دلالة على احتمال سقوط التكليف ولا الاصح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في
نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير
تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول
هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد
بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير بعيد عن عبارة
فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم يعني ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق
به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر يعني ان الامر يوجب حسنه
من جهة كونه اتيانا للمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر وهذا كما يقال ان حسن
المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور
بالجمعة معناه انه لم يؤمر باداء الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما
انعدم الاخر قوله يفصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما
يكون حسنا لحسن شرط بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من
اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث
القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعلها من اقسام الحسن لغيره ليس اولى
من جعلها من اقسام الحسن لذاته فلهذا افرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة
وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف
بالشيء استدعاء حصوله وهو استدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق وقوعه لكن
آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج
وتكليف ما اخبر الله تع بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال
تح فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فانما الظاهر منها الدلالة
على عدم الوقوع ثم نسب تفريع الاشعري بتكليف المحال الى تشبثه الى الاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
الفعل لا قبله فلزم جواز التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا
يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع بالاتفاق اما
او طلب الفعل

ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف
به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به واي ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون
ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على انه
غير واقع خلافا للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك
كبعض تكاليف العصاة والكفار وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق
حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد
قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد
في افعاله الاختيارية على ما سبق تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو مع
استلزامه الجمع ونحوه انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره بايمان ابي جهل مع
انه مكلف به بما لا يطاق فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن
الامكان اي كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه عادة كما في الباب
ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده واما تغير الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير
مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال
ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بصدور الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع مستطاع ومقدور فيقال ان يمنع كون العلم تابعا
للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه بان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون حتى يلزم
الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة
تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب
او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله
تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم انه اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه
وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا
يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا
يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا ما قيل ان التكليف بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه
لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده

بل لو كان التكليف بما لا يقدر عليه العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري
لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في
افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم
قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو
اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف
ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه اصلا فيلزم
الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب فانه لا يليق بالحكمة والفضل سفه وتزول احسان الى من يستحقه
وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى والغالب ان القول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق
العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق
بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على
العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه تركه تفضلا
واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون
الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب عنه
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك
كما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع فيه مخصوص موضوع للعبادة
عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يحصل
التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما والزام الزكوة
قبل الحول والثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة وجوازه لا يقع التكليف الا عند استطاعة
العبد الفعل واطاقته عند تعلق الاداء والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا
عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب جواز
التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه متى فعل اي قد يوجد نفس الوجوب بدون
وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة ثم هو مصادرة على المطالب اذ ليس المدعي الا ان المحتاج
الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من غير حرج عادة قيد بذلك لانه
قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن

ولا يلزم من عدم الوقوع [?] عدم الجواز

بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا
بل قد يكون كثيرا كما اعتبر بالعجز والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير وليس بغالب
نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة
التي يتمكن بها العبد من التكليف بدونها من ما يكون عند مباشرة الفعل باشتراط سلامة الاسباب والآلات
قبل الفعل يكون فضلا من الله وجهة ما مكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كما كان لسليمان عليه كان للقضاء او لم يتصور امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
وامكان نذرة الشيخ الفاني على القدم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى
ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في
مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد تمتنع امكان اعادة الزمان
الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه اذ ما عادة الزمان الماضي لا تصير الفعل الذي لم
يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا تصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما
القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة
القوة التي يصيرونها عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات
بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
اعني جميع ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي هي شرط
تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا
بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع
ولا تكليف بالممتنع ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبالجملة لو
كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي
بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع
الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة
لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده

الى الحادة وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علة التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليف بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتحصيل الحاصل
قوله او نقول جواب بالتسليم لما دليل زفر رحمه الله حاصله منع الملازمة المطوية القايلة بانه كما
اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب
الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام
يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة
الممكنة لان المشروط بحقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء
فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء
هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الحط
ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على
ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على احتمال
هذه القدرة بالاداء بانه يظهر في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروك من الصلوة
والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثمه في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثمه في المؤاخذة في الآخرة كما يبقى
عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت يسقط عنه
الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان
مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان
مطلوبا لا مر آخر فلا تتوقف القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات يتوهم امتداد
الوقت ليظهر اثمه في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم
حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط
بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم
المصنف رحمه الله قوله والقدرة الميسرة ما اوجب اليسر على الاداء اي يسر فعله على العبد
على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة
الممكنة يدل كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات

بالمال التي اداوها اشق على النفس عند العامة وذلك لان النماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يتيسر به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجبات من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني لو تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال ثم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه انا ان اشترطنا بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام فانه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على ان لا تغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ابعض ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب

لا يشترط

فبقائه

بما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب الوجود واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك المال بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا اندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا لا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة الا عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة ثانيا بهذا الحديث فان النفي للوجوب لا للنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وثالثا بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلهذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وهو جواب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قيل كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة ويجزع لاذى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي على تحمل الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتنبه عن

التكفف

ان كان مقدار الابق ان تعلق بالطلب مما فصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمرة والاستكثار
ان كان غنيا وعلى هذا الابق التمثيل المذكور قوله والاحوال اى الظهر لانه بكون المال
وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فعدّه الشارع بالنصاب
فصار الغنى شرط النصاب والعقد من ليس له ذلك من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من
لم احد شيئا قوله لا الى التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان
يكون بين امور متغايرة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة حيث ليس التيسير بخلاف التخيير
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع
من شعير او تمر فانه حلل المالكية لا بد فيه من الاداء التم قوله لان ذا اى كون المراد
بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر
العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا
المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة اراد بها ملك الرقبة
او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التامة لانه لا يكون بدون الاعتاق
فلا معنى لرد الاداء مشروطا بالاعتاق قوله الا ان المال فيهما غير عين فهذا تخريج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة تعود بهلاك المال باصابه كما في آخر
في الكفارة بعود بهلاك المال باختيار كان الآخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون
الزكوة قوله واعلم اعترض على قولهم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
بالاستقلال النص عشرا او الا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخرجها آخر
الزكوة فيما اذا خمس سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط
بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم بفوت احد اليسرين وهو الفاء فيلا دون
الآخر وهو البقاء عن حصول العدد المشترع فيترجح ان زوال اليسر اه والجواب عن
الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال والى نحو على ذلك لانه ما فوت بهذا
الجنس على احد محلا ولا ابدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير ان تعين محلا
للصرف اليه وصاحب المال الخيار ابتي في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل
ليصرفه من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا
ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية عن اختيار لا ارش

حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير بسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق ايجاب
الكل الغرامة والضمين فيصير عسرا او بالعكس فليتأمل قوله اذ المبتلى لكل عين
فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر عليه غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق
من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله للمأمور به
في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الارجه الاول وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على
الارجه الاول اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الارجه الاول
وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية تبتني عليه ادق ماعة القواعد الكلية والجزئية في الفقه
لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك
معظم احكام الاسلام قوله مطلق عن الوقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الاتيان به في غيره في كل الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت
او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا
في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير
الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة ومعنى
يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن
ذلك الوقت والمصنف رح اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره ولذلك لانه لما استدل على كون مطلق
الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا لان الامر دال عليه
لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة عند عدمها يثبت الفور
فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار
ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بمعنى المشهور
ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون قضاء رمضان جعلوا احكام
الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون
الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار

داخل في مفهوم الصوم لا قيد له مع القضا واجب بالسبب السابق كصوم النذر والكفارة
بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل
حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضا واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء
اولا معيارا للاداء او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة
هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت لاداء اخراجها عن العدم الى
الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى
اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه خارج
عن مفهوم الاداء والمؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المؤدى يختلف باختلاف الوقت
صفة الاداء والقضاء الفعل النفسه فان قلت ظرفه للمؤدى يستلزم شرطه للاداء فلا
حاجة الى ذكرهما قلت لو سلم فلا مانع انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود
بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت
سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتبت عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا
تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى
مع النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون
على ان السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله والسيد
على سببية الوقت ستة اوجه كل منها اما رة تفيد الظن القطع لقيام الاحتمال الا ان
المجموع تفيد القطع لان رجحان المظنون يزداد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كسخاء
علي رضي الله عنه وجود حاتم رضي بما فيه لانحصر لان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت
حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة
علي رضي الله عنه وسماحة حاتم قوله والتغير ها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح
في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في الاختلاف الحكم
ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه
لا تقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى لا الاداء والمدعي سببيته

لنفس الوجوب قوله وليجزه الوجوب يتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان
دوران الشيء امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على السبب صحيح :: دفع
لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان
يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط انضابط ما اجاب بالمنع فهذا يصح تقديم الزكوة
على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان الحول ليس شرطا للوجوب
او للاداء بل لوجوب الاداء والمقصود تفرع عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطه لا لسببيته لنفس الوجوب على
ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرط اظهر من بطلان تقديمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح الا على السببية وقد يقال لم
احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد
مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب تدل لزومهما وجوبا ووجوب
اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق
الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ولهذا
اي لكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة
للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب
الاداء وقد عرفته ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع
الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا
يعتمد القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر
وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة
فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في نفسه يرجع الى كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فههنا مذهب جمهور الحنفية

اى انه لا معنى له الا اللزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء
يعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد
المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم بتركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت
مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك يتأخر الوجوب ساقطا الى زمان ارتفاع المانع
ثم افترقوا فرقتين فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء
على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص
فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى
لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق
اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة
واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ فى رده والانكار وادعى انه اسمى انه
غنى عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله
والامساك فعل فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا
فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وفعل فعلى بن عظمة ثم تالى ان جعل اصل
الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على ما ذهب اليه الذليل
العلامة من مشايخ القادرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن
الحركات والسكنات المخصوصة بل هى عن معان وراءها تتأدى بها فبالسبب تجب تلك
المعانى وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل
تلك المعانى بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم يحتمل ان
الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان
يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم توجب ذلك فى باب القضاء
ومن يفعل ما نساه الحكم ما بدل واوجب الصوم على المريض والمسافر جعلها باخبار
الوقت تخفيفا ورحمة فاذا تأخر الاداء الى آخر الشهر كان الصوم واجبا وان اخره الى الصحة

والاقامة

والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء
فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة الصبى من المال كما لو وضع فى بيت
الصبى مال منفق واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول
التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود
الخارجى ولا شك فى تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم
بل يبقى على حاله وكذا فى المالى اصل الوجوب لزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء
اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه
مقامه فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى
قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا
كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى او المال المتصور مجرد
اذ لا تصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبى ولا
التصور فى الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبى بصلوة او مال يوجد فى ذهن الله
مثلا اى بنفس وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم
الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال وو
الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع
ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء ولزوم تسليمه الى من له الحق
هو وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشىء آخر فههنا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما
تفترقان فى الوجود ايضا فى البدنى فكما فى صلوة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض
فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية
المحل وايقاعها من هو اهله غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما فى المالى فكما فى
الثمن اذا اشترى الرجل شيئا كالثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل
كلامه وفيه نظر لانه ان اراد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
وجودها من فعل ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من المجبر

بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحال ليس بمشروع ومعلوما
لما يلزم الوقوع بلزوم الايقاع وان ابد وجود تلك الحالة في الجملة هذا ما ذهب اليه جمهور
جمهور الشافعية من ان القضاء لا يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك التحقيق انما
يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يعتبر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قيل ان الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه
في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي
ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به مطلقا بعد الشروع
لتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب
واحد لا على التعيين **قوله** ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به
الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء
الا ان المطلق قد يكون نفس الفعل فيما نحن بتركه وتكسير الى العذر بمعنى سلامة الاسباب
والالات وقد يكون ثبوت خلفه ولكن توهم ثبوت القدرة في مثل النائم يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك
فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير
الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني
ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا يدرس سبب ولا شيء غيرهما
يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا
انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب وللقائل ان يمنع عدم الخطاب
وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل بعد الانتباه او المريض مخاطبا بالفعل في
الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والتحقيق انهم جوزوا خطاب المعدوم
بناء على ان المطلوب صدور الفعل حال الوجود صرح بذلك شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر عند

الاداء

الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده وبلغهم
الاداء بشرط ان تبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض نوى بقتال المشركين
اذا اتى الى قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء **قوله**
فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية
قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير
ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم
ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون
لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوجوب لا حقا
الى ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء
في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية
الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ليس بصحيح
الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على
السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان
الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم
تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود
جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية
تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا
يجوز ان اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة
اخر الوقت بعد انتفائها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما
صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب ما قبل هو سبب لنفس
الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على
نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخير فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه
الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال وكلاهما بالمسبب فلا
وجه للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي بان يجعل المسبب مهنا
نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به **قوله** ثم الا ان الوجوب يفضي الى الوجوب

اعني الاداء فصير هو الصاحب سببا بواسطة فيتغير الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول
تعين بعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء
فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا
لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل موجودا بعض الاجزاء وهو الجزء
التام المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير
انتقال وان لا فلا سببية حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية
عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على
الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور قوله وجب ناقصا اي صلوة العصر اي ان
غروب الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ
لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما كان الوقت كله ليس
في معرضها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل
الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء ثم الفساد الذي يتعذر
الاحتراز مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو خروج الوقت كالغروب في العصر
مثلا وانما يتعذر ان يشرع وسع العبد ان يقع فراغ من الصلوة مع تمام الوقت
مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى ان
يخرج الوقت وبما كان اي يتعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالشارح
هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال
وما لزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان
الفساد على الناقص لا يفسده وح لا اشكال بالفجر الذي يرد على اشكال الفجر بان
العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا
في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل
كل الوقت على وجه لا يعرض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما يحقق فقد
الامكان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وقد صرح بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو

الجزء

الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لو فرض
الجزء الذي يلاقيه ويحل به الاداء وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان
الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسببية ناقص قوله ولو لم تؤد
فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق
على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع
شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان فينبغي
ان يجوز ذلك قلنا لما صار كل الوقت متصفا بصفة الكمال لان نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفار اذ هي حال الشيطان والفعل
زائل بحكمه وبعث سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء
كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وهو تاب بان الاداء
الصحيح اكثر يجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم يجوز
الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل جزء
من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا محالة فالمؤدى في اول الوقت يكون
اتيانا بالاداء الواجب وبالمأمور به لا بما يقول بعد الشروع يجب الاداء بتوجه
الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب
ويسمى الواجب الموسع اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان
يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى
وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما
للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك تعيين جزء اي لا تعيين
فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء شاء فيتعين
بذلك الفعل ذلك الجزء وقيل الفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا
نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة
الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين

لاكما

بفعله لانه تعالى في المؤقت يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول
نفل يسقط القضاء وفي المختار ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة
الى الكل احد شئ آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله
لانه اي الصوم مقدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم
مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف بمعنى دخوله في تعريف
الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله ومثل هذا
الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول حشو يعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا
الذي في الدار عالم ان الظاهر ان الفاء ههنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله والنسبة
الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وان
يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود
الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو
وجود شرعي ويفضي الى الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت
واما الخطاب او الاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر
والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند
طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح
سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص
والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ
على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق
بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس
المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة لتخصيص بالرؤية عن الجزء
الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها ظنا ان
سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام الباقي

وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان هج

كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار
رمضان في حقه اي في حق المسافر في حق ادائه وتسليمها عليه بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب
فيه دون شعبان قوله وفيهما روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن
انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية
ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية
الى صوم الوقت كالمقيم قوله فان قيل يلزم على هذا ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا الاول
الوصف انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل
او واجب آخر قوله في هذا نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق
الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به
كلام شمس الائمة في المبسوط حتى ان قول الكرخي بعدم التوقف بين المسافر والمريض محمول على
المريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله
يقع عنده اي وصف وهذا ابتداء بحث آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا
امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض
لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان حسيا باعتبار الوجود فعلى اي وصف
وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما استأجر خياطا ليخيط له ثوبا فكان
فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او الاداء كما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير
بالخاص لان المستحق للاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما
اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء
كل درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة
من فقير او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واصلا كما يترتب عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد
في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى
ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع قلنا امساك
العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون
عبادة فيه وابقى منافع العبد الى ان يتمكن من اداء العبادة

صوم رمضان لا صوما آخر ولا امساكا بوصف القربة لا تتحقق بدون النية اذ لا قربة
بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافي على ملك العبد عن الشرع عليه فلم لم يصرفها
الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل حتى القطع
بانه لا استحقاق غير اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اضطراري لا جبري
انما نشا من عدم تحقق معنى الكلام ولا حاجة الى الجواب بما ذكره من جهة الله تعالى لا عوض
عن الغير وكونه بنية الامة ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة
المحل لحصول الثواب بجود الله من الغير ولهذا الا على الترجيح قوله وقال الشافعي
لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لم تتعين نية الفرض
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة
شاء العبد او ابى وتحقيقه لكن ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها
فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لصيرورة القربة فرضا ونفلا منها احترازا
عن الجبر وتحقيق الجواب انما يلزم للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج
بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس بفعل فهذا لا يتادى فرض الصوم بنية
التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا لا نم وجوب
التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا
كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا
ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وتوجهت مطلق الصوم تعين هو للايجاد
وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطا
في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد يا تميم او يا عمرو قلنا لما نوى
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم
فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف الفرض ولم
توجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب
الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين

فبطلان

فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالعرض مع نظائر
انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
النفلية عن الصوم لا بمعنى نفي الشيء الذي هو نفل فيكون ذلك نفيا للمقوم قال
قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت
انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يستدل بعض الاصل استدلالا له
بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما
الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على
سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا
وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد
بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجبا آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر
ادلا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه
ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي
لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة
جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله
والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج
فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل اذ غفلة من السحر الى الغروب ولا يبطل عليه
عزمه على الترك فيصير بمنزلة تقديم النية على اول الصلوة بجعل باقيا الى الشروع واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تجعل القدوم على ما مضى من الامساكات لان النية انما يعتبر حكما
اذا تعذر حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا
لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية الموجودة في الزمان المتقدم المقارنة
لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء
اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع
الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه
من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن
ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة

بالليل فان من عزم على فعل بجعل عازما عليه فالم تفرع عنه او لم تعزم على تركه وانا المعدوم
بالعدم الاصلى فلا معنى لتعديه بحقيقه قلت كما ان المنتقض بجعل كأنما تعدم فلا كل
الآتي لانه بصدد الكون وايضا بجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل
لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه
مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فجعل اقتران الاكثر بالنية
بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول تفسد قبل ان تقترن النية وبعد الفساد
لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادف
نية فى الاكثر صار صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه
ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار لعله يخالفه
الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة
لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفى التأخير ايضا ضرورة فان اصل
ضرورة عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض اى بعض الاصحاب وبناء
الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلت انما سوينا فى اصل الحكم
لا فى قدرهما والخاص فى موضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر
الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
العدم فان قيل ضرورة التأخير تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل
نصف النهار ينزل الكل الى خلفه وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد
بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع
الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم تصح لعدم مقارنة النية
لاكثر النهار الصومى قوله خلافا للشافعى رح المختار من مذهبه على ما وقع فى المبسوط
فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والا صلاة فى اول النهار
ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام

فى الركوع

فى الركوع قوله ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم
وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار له لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان
فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب
آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو
حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو
الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى
احكام القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن
متعينا للصوم افتقر الى نيته من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث
ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا
بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام فى الاربعة قلت ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت
فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى بتعيين الوقت
وقد بينوا حكمه اقتصروا فى احكام القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى
فقيدوا النذر بالمطلق لا انه قوله الوقت فى المنذور المعين وفى القسم الثالث معيار لا ظرف
وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه
الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس
معتبرا فى القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير
تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت
لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصله بان المشروع الاصلى فى غير
رمضان هو الصوم النفل لا الفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان
الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع فى الوقت وهو الفرض
فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما
هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت
ومتعينا له انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل
فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى تعينه للحج وهو ان وقته لم

الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وباشهرها بالنسبة الى سنى العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو ادى في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش وادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كالاجزاء الوقت في الصلوة وان كانت تعينت الاشهر من العام كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلا منهما في محل المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وثابت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف وهو المعيارية عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو الظرفية عند محمد رحمه الله قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا يثبت بعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما يؤدي من افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته فلان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ليس كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم تقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم تقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود

ولا

ولا يخفى ان ما ذكره المطرزي ينبه على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون له شبه بالمعيار قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا موضع ذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي وقد ذكره فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا والكلام في الايمان بما تقدم به لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا تقتضيه وقيل ترجمة الفصل بما ذكره خطاء لان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكافر هل يخاطب بالعبادات مع فقد الشرط الشرعي الذي هو الايمان ومبناه ان حصول الشرط الشرعي للصحة هل هو شرط في التكليف لوجوب اداء ام لا ثم صور والمسئلة في الحربي من فرقة ثم مكلف بالفروع تسهيلا للمناظر قوله في حق المؤاخذة في الآخرة يتعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء ولهذا في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند مشائخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الجهاد عند المتاخرين والاختلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر لا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو المرافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد هذه الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتنوع وقد يتمسك بها على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فقط لان الآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين

تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحرزوا عن غيرهم ولو كان
كذبا لما كان في الزامه فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة
وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين قوله واما ضيق بانه يعدم الدليل على الفرضية
فموضع فان التحريمات الواردة في ترضيه الصلوة ولم يدل عليها ان المعلق بالشرط عند الاعلام
لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان بها ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالحاذا ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائط
فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا
مفروض بالامر فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف
يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر
بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط القضاء
الخطاب بالاداء عن الكافر ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما
الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا والمواخذة
المواخذة على ترك العبادة بل هو غير النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما هو
قوله وهذا ما هو معنى كان بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحيح انما يبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا
على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لنسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لو وجب ومن
يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رحمه الله محمول على ما مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر الآية قوله عندنا الصحيح معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند السائل
بل هو التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال
الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول معناه ان السيئات وترك
الصوم من الحسنات وقوله تعالى ان الذين من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل
لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في ان حقيقته
في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين
دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي كل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة
دالة على القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق فهو الشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع
والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على

الشرع

الشرع وهو ما ان المتلقي من الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا
مخصوصا يتوقف على شرائط وتترتب عليه الاحكام فلا تتحقق بدون الشرع قوله بان الموقوف
على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب
معصية لا يتحقق الا بالشرع فنقول المصنف رحمه الله بما يكون له مع تحقيق الحسي تحقق شرعي باركان
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل والحكم المتحقق
كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل فان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات
والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا
فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون
قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي
يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك
الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا
والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه
وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك ان الفعل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع
وضع بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك للملك وقد نهى
عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد
مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه
ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو
صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رحمه الله وان لم
يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة
رحمه الله قبيح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله فلنا حقيقة النهي يجعل
هذا الدليل بما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النهي على
نهى عن صوم يوم النحر انها نهى عما يتكون لا عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا قال لا عمى لا
تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يتصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه
بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس حتى

الاصوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعمل في المعاني
الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
اللغوية للعرف القاري كقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك في معنى النهي
وحاصله ان امكان الفعل باعتبار المعنى كاف في النهي ولا يحتاج الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والادعاء
المصنف فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد على ان البيع الذي معناه اللغوي قريب على
من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع باعتبار بفعل العبد باطلاق
الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
بناء عليه مثلا العبد ماموز بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما فيرورته
عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما لم ياذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل
من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون
اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وعدم نهاه الشارع عنه حتى في
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان
احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي
المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في الصوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه
المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن
الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان
حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على القضاء
النهي القبح وكذا قوله والنهي يقتضي النهي لكنه لا يصلح الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل
الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى
في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق
الثواب او سقوط القضاء او موافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك والولاد ولا تمام
ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعيناه

١٦٢

يعني ان النهي يقتضي القبح والنهي يقتضي الامكان ولا يتصور حانبه الآخرين وذلك بان يحمل النهي على
على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظا على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان
لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل النهي على القبح لعينه فحكم ببطلان المنهي عنه فانه
يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر
الى انها لا تصح الا انه يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح
استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به للتضاد
الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال اذ لا كان
بل لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان
بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور
به **قوله** ما صيغناه وان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به
بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس
كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** هذا
الجزء النسخ يكون قبيحا لعينه ان انتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
اي وجود اجزاء غير متناهية لا في موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك
الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من
قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا انه سبق بيانه
وكذا الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون جزءين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا
هو جائز الآن مثله قبيح لغيره لعينه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما
يكون حسنا جميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف
الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كان شرط الطهارة
مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به **قوله** واما
الرابع وهو ان يكون منهيا عنه لا لذاته وما موراً به بالعرض فلا تتادى به المامور به مطلقا لا ن مقتضى
الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات
المطلوبة منه في المعاملات والانواع في التسمية فانها مجرد اصطلاح والثاني ان المنهي عنه قد يكون

منهيا عنه لذاته او لجزوه فلا يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا
يترتب عليه اثاره ام لا قوله لان الصحة الاجزاء والشروط كانه فعل هذا يجب ان يقيد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط لانا نقضا في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في
الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سيجئ قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد
ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا
اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا المعاوضة مال بمال مع حقيقة في احد
الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله
والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط
بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه
او بمثله او بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان
المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله
وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم لنفسه مشروع
لكونه امساكا على قصد القربة قهرا للنفس المخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء
بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على
ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم ينعقد به ويعرف به فكان هذا لازما خارجا
او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم
خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا اندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم
بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي
يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل
على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم بالنحو والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات
الثلث وللاجابة من حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة

السابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه
الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم
في الايام المنهية لان الصوم بنفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله وهي غير الصوم
لا في ذكر اسمه والجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما
هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا الاوضح ان ذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح
نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو نذر على ان اصوم ايام حيض بخلاف ما لو قال
غدا وكان يوم نحر او حيض او اضرب ابيه او اشتم امه فلا اجماع في لغو المعصية فلا يصح النذر
به اصلا والتحقيق لكن ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع العبد الابق
الذي ما تنفذ فيه القادر لامكان ايراد البيع على السمع دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التميز
قوله واما الصلوة تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث
تفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم
من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من
الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد به العقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم
لابقاء العقد فلا يلزم مضيها لما فيه من تقرير المعصية وتقويها ام واجب الترك قطعا ولما كان
نعم لو كان العقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه فتعارض فيه الاجتهاد بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعي فرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من
القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد
قبله لكن كان عبادة محضة يجب صيانتها والمنهي عليها فلو كان المضي في صوم حقيقي امتناعا
عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة
ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا
للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه
المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق يما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات
مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها
بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انه جمع ملقوح تعالى النجت

النافر ولا دمًا حتى فرح به الا انه استعمله بحذف الجار **قوله** وليس اي الثمن ركن البيع
لانه وسيلة الى المقصود اي البيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة
الى الآخر والآخر مقصودًا اصليًا بل الدليل على انه ليس بركن جواز البيع بدون ذكر عدم
الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال
بمال على التراضي واللفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه
اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** وكذا
اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في النهي
لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي
بدون الشهود وانما ثبت بعض الاحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب
ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد ومن جهة صورته في محله لا لصحة النكاح ولما
كان مما يخطر ان يقال ان النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث ولا فسوق وايضا
قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب
اخر واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي
تثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب
الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل
الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم
يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع
لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام و
ومعصية للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول
البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا
اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال
نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع
على ان النهي عنه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء
الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب
والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام
وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان
ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة

١٦٥

على ان النهي عنه لعينه وكل ما هذا شأنه فهو قبيح ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور
منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم تبيين المنع بالطلاق
والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وحدود
لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليتهما اوردا في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا
للحد مع علمه بعدم استقامة ما ذكرنا فالجواب عن الطلاق والظهار كالكلام على السند وكانه
سكت عن الجواب بالمنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم
من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة
ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما تقدم نقضا للقاعدة **قوله** فان الغصب لا يوجب الملك بالعقد
وزيادة ولا آلة على ان هذه الافعال المنهية تنتقل لا توجب الاحكام المذكورة لكونها بعينها
الملك والغصب فقط واما حرمة المصاهرة فلما فيهما من ثبوت الحرمة والبعضية وهو اثبات الحرمة
تتولد وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع **قوله** الاستمتاع
بالحرة لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله تع الا على ازواجهم **قوله** ثم
تتعدى حينئذ اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء
والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في
حقهم فلا احرج بذكر اجنبيات النساء وقد صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومع فيضع
بالاب الاجداد والام الامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها الا الى الاب والام
اباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده
فان قيل يجب ان حرمة الولد لا تتعدى الى الفروع لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب
بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصير شيئا واحدا وثبت بهذا المعنى بعضية من الواطي
واصوله وبعضه من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي و
والموطوءة باعتبار ان جزء من كل منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان
كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة
التناسل ثم حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله**
والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب
كالوطي فعلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو مما لا يتصف بالحل والحرمة وقوله حرام ذاته
ذاتيه انه ولا من وطئ حرام لا اعمال هو مخلوق من ماء احترام احترام اجاغر مشروع بالفعل غير مشروع في محله

مشروع ولهذا قال علم ولد الزنا شر الثلثة ولا تزر على تخصيصه بمولود معتق لانا نقول لا معنى لانتفاء
امتزاج الماء من واختلاطها لو لم يكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من
ولد الرشدة في امور الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد
الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته
وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت ملكية المغصوب بناء على تقرير الضمان
حملا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له مع ان المقصود
ان سبب الملك هو حكم الضمان او تقرر الضمان على الغاصب لا السبب هو الغصب لكن الغصب لم يكن فيه
مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج الغصب
على المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا
لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط
فزوال ملك الاصل مقتضي وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال ضرورة لم يتعد الى الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبعا فلا يثبت
فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل
خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا
عاد العبد الآبق قلنا يمتنع الانضحاح الى ازالة ملك الاصل عند القضاء صونا لملك البدل احترازا
عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا
تيمم وصلى ثم وجد الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم
يحتمل الانتقال فينبغي ان يزول كما في الوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فالاصل
فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل
منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل
في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه
قوله او سواء ضمان المدبر بمقابلة المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة
العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدول عن ذلك في المدبر
لتعذر انعدام الملك الغير محل له اعني الانتقال الذي حل محله كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند
احتمال الايجاد شرطا اعني تملك العين كما هو في الغير والا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد **قوله**
وانما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء حسنا غير لغيره فان الاحتجاج فان الاجماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني
كون الشيء محترم التعرض حقا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموال الغير ثابتة في زعمهم لانهم

يعتقدون

يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكافوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الناس اذ لم تبلغهم
الخطاب من المومنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هذا
مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب
آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار ويعد استيلاؤهم واحرازهم
اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الا استيلاء محظور
والاستيلاء فعل مباح حكم الابتداء اي حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على غير معصوم
ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وشغل المعصية ليس بنهي عنه لذاته والجزء بل لمجاورته على ما سبق **قوله**
فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس لنفي الخلاف المنهي عنه للقطع بان مفهوم
الامر بالشيء يخالف مفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظ للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل
وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده
لاستحالة عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر
بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب
والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد
يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف
ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه
مثلا اذا تحقق وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد
حتى لو امر بالخروج عن الدار فبائي ضد تشغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما
لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به
السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق والتهود والتنصر لانه لكونها من افراد
الكفر يكون النهي عن القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة
تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله**
وسوى معنى النهي يعني ان قوله ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان
الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي
وكذا قوله والمطلقات يتربصن في معنى الامر ليتربصن اي ليكففن المجتهد انفسهن عن نكاح آخر وطي
آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عدم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كما لا اول الا انه بحثنا
وسوى ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويجب
ما مضى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانهما

بعد



مامورة بالكف وذكر المدة ليعم للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل والاعتداد
بعدة كان من تحيض واحدة الى مدة واحدة كذا اوضحه في تعميم واحترزوا به عن المقصود بالامر بالعدة
ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها
الا ان الشرع اوجب الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف عما كان
الخروج او النكاح حرام في نفسه ملو تحقق مع ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان
المقصود هو الحرمات في الترك بدا اظهر العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات بخلاف الحرمة الخروج
والزوج متحملة الى انقضاء من الاقرار وهذا سمى اسم التداخل المعتق اجلا وآجالا اذا اجتمعت على واحد او
لواحد انقضت علة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر والامتثال
اتصال النهي في زمان واحد فعلم منها انه من الحاوي **قوله** والمامور بالعام تفرع على ان ضد
المامور به اذا لم يفوته كان حكمه ما لا كراهة فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان
يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله
لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد
الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفرع على ان الضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا او واجبا فان
المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس مفوت
للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الازار والرداء فيكون
لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لان الفعل ضد لبس المخيط تركا اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم
الترك مفوت للبس ضرورة لا انا نقول هذا مبني على اعتبار انهم جعلوا ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين
من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفرع على اصلين كما سبق في ذكر السجود على الطاهر
مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر
فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير
في جميع الاركان فاستعمال النجس في جزء من الصلوة يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما
قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته حالا لا لزوم
وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس عند ان يكون المقصود
لا تفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو
ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الجبهة نجس فان النجاسة تصير وصفا للوضع باعتبار
ان اتصاله بالارض ولصوقها بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن
اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله المستعمل لكل عين

قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات
النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث
او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام انه بحث عن
كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع
وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وهو من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او
المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن ومما يختص
نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي ومما يتعلق بالسوابق كشرائع
من قبلنا او يتعلق باللواحق كافعال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله**
فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي
بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على
مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم معنا الا انه لا يدخل تحت الضبط وفيه
احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا شرط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه
بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين الى غير ذلك
ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المخبرين نفسه لكثرتهم وعن ان المعتبر كثرة
المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور
مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين
الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور
من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين
موسى عليهما السلام فلانتفاء حصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس
سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع
لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان
العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه ثابت في نفس الامر
غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والحس

ان تعالى انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبيا
والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري
لا يفتقر الى تركيب الحجج حتى انه يحصل لمن لا يتعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات
لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الكل
لعدم المنافاة قلنا المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل احد جواز كذب المجموع وايضا
يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون
الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالفرق فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا
الضروري يستلزم الوفاق وقد خالف في المتواتر السمنية والبراهمة اجيب اجمالا
بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد
يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في
اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
والاخطار بالبال وتجوز ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم
طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها
واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن
بحيث يكاد يدخل في اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة
الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد
في اتصاله شبهة صورة ومعنى والمشهور شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد علما دون
اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال
بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام
تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل
النقل عن النبي عليه السلام ثم تحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقي الامة بالقبول حتى
علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب انه قطع صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب

والآ

١٦٨

والثاني ان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتهموا
عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت
بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلام اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاولى حترزا عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة ولو
دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الحادثة في البلاد قوله والثالث وهو خبر
الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما
ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب
طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة
الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله
منع اللزوم من غير تعرض لرد الدليل وظاهره غير متوجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان
اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد
يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم والاستدلال على كون
خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية وذلك لان لعل مجازا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى
والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم
ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد
الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان
المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان
كون لعل للايجاب والطلب محل نظر قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع
على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان
في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فقال لاصحابه كلوا
ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وفيها اي الآيات والاحاديث نظر لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام بصدقهما علم او انما دل على
القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف تثبت بها كون خبر الواحد حجة

حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا لما تفاصيل وذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كسخاء علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما تمسك
بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل
من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصورها في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق
قوله والاخبار في احكام الآخرة دليلان مشتملان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير
الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب
والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به العمل
من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق
بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم والجواب انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال
الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم التناقض عند اخبار العدلين بامرين متنافيين وعن
الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فتوجب علم الطمانينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما هو متواتر واعتضد
بالكتاب وهي الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد
القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب على احكام الآخرة
وهو معنى العلم فيعود الكلام فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد
القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في
كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا
بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث
لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا
عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا قبل والا فلا
قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى



يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب
الشافعي الى ان العلة ان تثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع
قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان تثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن
ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي او تقديم الخبر
ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي
واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه حجة بقول الرسول
لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس
محتمل باصله اي علته التي بني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو عارض
ولا شك ان ما يتيقن باصله اعلى من المحتمل والثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية
الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس
اكثر فيتاخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا الى طريقه وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس
بالخبر مشتهر المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي
المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بحجة
راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان مخالفة القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف
في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة
نقل الحديث بلفظه ولهذا يجري في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى
عند العلماء المتقنين لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل من كبار الصحابة
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى
ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي
من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس
بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس
وهو قوله فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية
حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه
دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر



والقياس قوله لحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها
بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن ويقول المصنف ليظنها المشتري
سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه
كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
وهو قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا
الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه
الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب اللبن على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها
الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف وفي كون المصنف تابع
لكلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة
والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الانقطاع
بان هذا الحديث معارض لقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ويريد
بعضهم ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه
منفردا بحديث او بحديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة
في فضائلهم قلت ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق
التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا فالمراد
الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير عدول
قوله في بروع بفتح البا واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك
ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد
المعقود عليه اليها سالما لا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكما لو هلك
المبيع قبل قوله لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال

الحسن

الحسن وعطاء والشعبي واحمد فلست تكون مما رده السلف اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل
مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله وقال عم خير القرون الحديث فان قيل
قد قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلت الخيرية
تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد
بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه
النبي عم بقوله ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا
يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة
مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان
قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي العاقل المميز ربما
يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا اشهد على كافر عند طعن الخصم نعم
لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل
علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات التي
تدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع
الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم
الكبائر فتخرج بقيد العدالة الى آخره كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط الاكمل
ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار
الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد
الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو
مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن
وذلك بان يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور
او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لا يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر
المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام
كخبر المبتدع الداعي هو الاعم غيره لكن كان عن اعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي
ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان لم تذكر واسطة او اكثر بين الراويين فمنقطع

وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل
قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده
غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده
قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط
اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام
غير المقبول الى غير المقبول لا يقتضي قبولا قلنا المسند دل على ثبوت عدالة رواته ثم
فيقبل المرسل لذلك وبانضمام امور الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل عنده
يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون
الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغيرهما من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم
ذكر الراوي لا نعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول مطلقا اولا
ثانيها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبولهم مع وجود الواسطة في
البعض الثاني ان الظاهر اي ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه
واذا لم يظن به الكذب على من يجوز عليه الكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى
وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وفي مرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن
عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ح [illegible] الغير الشيخ الذي حمله عنه فارسال الناقل ح
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم
احاطة بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في كل الحال
قوله والاول جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا
يضر لان الظاهر ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا بالجزم بنقل
الحديث ما لم يسمع عن عدل وقد يدفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن
غير العدل عدلا قوله الاول فاذا قال اخبرني الثقة يقبل كان يشير الى ان الشافعي
كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا انه مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل
وعن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله لحديث فاطمة بنت قيس
لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر لتهمتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه

في مقابلة عموم الكتاب والآية كان يقول احفظت ام نسيت صدقت ام كذبت
[illegible] وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد
معارضتها ولست يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تع ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول
وتصور [illegible] وصحح قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين ما روي عن ابن عباس ان النبي
عم قضى بشاهد ويمين [illegible] عن ابن ابي [illegible] الطالب وهو معارض لقوله تع و
واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجاز عن [illegible]
شهادة فيفسر برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ
الثاني ان قوله تع ذلكم اقسط عند الله واقوم وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي
به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر
عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يحكم ببعض الامور الى الاجتهاد
او الى الحديث ولان قوله تع ولكم اشارة الى ان [illegible] وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب
علما منه المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك ابتدع معاوية في
الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام اليماني لانه قد ورد في الحديث
الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي
عن علي رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عم
وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله
عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله
وكحديث المصراة صرح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما
نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا
متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره
فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام
قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب
به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث
بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه
واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا

فكيف يثبت مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه
المحدثون بان في رواته يزيد بن ابي زياد وهو مجهول وترك في اسناده واسطتين الاشعث وعثمان
فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايضا فالبخاري اما في صحيحه
لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا
يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد
علم طمانينة وهو قريب من اليقين وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ونحو ذلك قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر فيما روي عن سعد بن ابي وقاص
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن
الآن لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان الحديث دار على زيد بن ابي
عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه
كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في
الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة
ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق
لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق
لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم
من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا
لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم
والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب
والعنب فان قيل هذا دليل على عدم الاستواء لكون الوصف ليس من صنع العباد قلنا
ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة
الحديث قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما
باعراض الصحابة عنه والحاصل ان اقسام الانقطاع بالمعارضة اربعة الاول فلان الخبر الشاذ

مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأديته مقالات النبي
عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم
عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا
لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا
جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل لا باعتبار ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي
انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه
القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن ذلك اصل
في نقل الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل
عدم الاخفاء ولذا قال نعم فاسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم
من المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية
وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا
رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على ترك
فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر
اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عليه السلام للبعد
من مولاه وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر
ما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار
فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرنا واما الثاني وهو انقطاع الخبر
بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله
وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض
الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان
وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد
الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير
الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول
والثاني والتابعين فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير
الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب لا بد

من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات
من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تأدى الى ما يوجب الكفارة
كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام
والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا
الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما لا يؤدي الى
الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد
ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها
على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه اخبر اهل قبا انه تحول
القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لا نسلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم
بذلك انس رضي الله عنه ولئن سلم فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة فان قيل
انه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية قلنا
لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات
ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق المغفل
ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد وقيد الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما
بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني تشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة
بمجرد اخبار عدل او بتعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فيه معنى الشهادة وقوله
ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا انتظم
الامرين جميعا قوله يحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم
لان المشاهدة من المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس
فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من
تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان
اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة
بهلال الفطر لما لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق
التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للتهمة بخلاف الصوم

وهذا



وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون
بالفطر فهو من حقوقهم وبه يتبين الاحتياج من الصوم يوم الفطر ولكان فيه معنى الالزام اذ
لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكتفى فيه بشهادة الواحد قوله وما
ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في الوكالة والهدايا
من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي
ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان
يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لما اطلقه فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسألة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في
الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان
ومأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد
المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او الاخبار الغير بانه وكيل في ذلك فلو اعتبر
البعض مشروطا القسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى
وكيله او غلامه قوله فان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد
او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف بما وقع من لفظ المبسوط حيث
قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس
قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة
للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو شرط
في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط
اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا
قال فخر الاسلام رحمه الله يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى لا يقبل خبر الواحد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا
القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط
سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية
للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول له
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة



ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا
الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة
قوله وهذا امر يتبرك به صواب عما قال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة
من غير علم المجاز بما فيه قوله واجابه يعني لو الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد على
اعتماد المقتدي على امامه قوله والباقي لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر
في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن
حفظ تام اذ الحفظ التام مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع
العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما
اذا لم يتذكر سماعه بمعاني هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله ودواوين
القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال للديوان
لمجمع الحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير
ادى كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ
لكونه افضل قوله والا لمخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة
لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان
ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع
الكلم مع القطع بان معنى الحديث معرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمل في جوازه كان
عن الصحابة امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان
اتفاقا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة
على ما صرح به فخر الاسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب
قوله كحديث عائشة رضي الله عنها فانه تعالى ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح
بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل الراوي
بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم
يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله كقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو
سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان ردة

المروى

المروى عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم
على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما
لا لدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه انما عمل قد اكمل الصلوة وكان في حكم
الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والجواب بان ذلك كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر
انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين
وحجر في مناقع كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي
التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا
ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل
على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما
اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف
وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا عمل
بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم كالقطع
بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا توجب كونه مغفلا
حيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاغفال لان كلا من عمر وعمار
عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه يقيني فلا ترتفع بالشك قوله وثم بعمل عمر
وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم
مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة او لو كان حدا لما حلف
او الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسألة اجتهادية لا قطع فيها فيجوز ان
يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة
الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر ورواه عبادة بن
الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
او مجروح او راويه مجروح الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم

نظرا الى العقل والتزين لاسماء العقد والاول ملا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد
الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والعارف
باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرح المبهم والا فلا قوله والتلبس
نطعن بركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة
كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فتكون خارجا
عن الاقسام او تدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعل مثله
يتضح خص عن المقتدى به في الخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله
وواجب وفرض يعني ان فعل النبي الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه
عليه السلام لا مستحبا او فرضا والان الثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة
ايضا قطع لانه لا يقرر على الخطأ كما قيل ما يأتي وهو فعل من الصغائر ذكره بعض المباح
من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن
الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك
الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله
اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت
من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد
الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير
يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد
الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب
حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف
في انه هل يلزمنا الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق
على ان حكم الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض
على مذهب الوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا
فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا

بالحكم في حقهم لا يتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان
بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل
والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد
جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وانه ايضا اثبات الحكم بلا دليل مع
ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز
الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية
ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه
الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله اليه بلسان الملك
او غيره واجيب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا
لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند
العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار
الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فيقرر على مجتهده قاطع للاحتمال
كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلال لهم الآخر وهو انه لو
جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم
القطع بانه حكم الله واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف
في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه
وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا
واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام
بالغرق الثالث وقوعه منه عليه السلام في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم
بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك
بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا
يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل
برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له

العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي ما
شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الى ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان
ودواع الى ان دعا اليه كابراهيم كلوط وهرون لموسى عليه كما كان الاصل فيها الخصوص
بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول
دفع لما اورده الفحول الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه
ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ
ليس تغييرا بل بيانا لمدة ما انتهت مدته ارتفع ولم ينقل الينا الا اتباع على انه شرع لنبينا
محمد عليه قوله واما التابعي واختلف غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون
حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي فاذكر في النوادر
وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال
السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عليه وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف في
انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه لا يترك القياس بقول الصحابي وانما الخلاف
في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان فهو
يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه
قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين
كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم
وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم
عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل
وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط جعل الاستثناء بيان
تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار
لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى
انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا التفريع من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام بيان فليس

بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ
دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ليس من
بيان التغيير لانه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا
للازمنة قلنا النسخ بيان لمدة مخصوص هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره
مثل ثم اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم
المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من الاطلاق
الحكم التأبيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد دون الكتاب لانه
ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه
او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي
المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني
بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه
فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون
الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي
عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب
بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض
يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله حتى يتبين
لكم الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض
واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض
في الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض
الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على
تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان
فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا

واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا
بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح
ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم انه اللفظ فبيان التفسير اجماعا
فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير
قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان بمستقل فسيأتي حكمه وان كان بغيره
كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه
بتنفس او سعال ونحوهما وعن ابن عباس رضي الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام
من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير
معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا
كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على
انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا معينا ولا مخيرا **فان قيل** قد روي ان النبي عليه السلام
قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب
الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم
بايام **فالجواب** عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس
او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم
بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول اني فاعله غدا بمشية الله ان شاء الله
كما تقول لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه
على ان مراده انه تصح دعوى نية الاستثناء حتى ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض
من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا **فان قيل** بيان التغيير على تقدير
الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا **فالجواب**
انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع
كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عنه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت

على ما سبق

على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة **فان قلت** فما معنى التغيير على هذا التقدير **قلت**
معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع
على تقدير عدم المغير بعد ذكره ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل
من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تعرضا لبعض
ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض الشرط لا بغير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل
انه هل يجوز ان يقع متراخيا ام لا وذكر المستقل للخصوص الموضح دون التقييد لان
التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض
ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا
او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان
اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدل في التخصيص عند
الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم
التخريج على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه
بالخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل متقارن في غاية الندرة
ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل خلافه كالمطلق والمقيد والنكرة في
المعين ولهذا صح استدلال الشافعي بقصة البقرة وان اللفظ بقرة نكرة في الاثبات
فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله
انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان
الامتثال انما حصل بذبح المعينة **والجواب** منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة
مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم
ولكنهم شددوا فشدد الله تعالى وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين
على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين
واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب
قبل السؤال والبيان **والجواب** انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة والاطلاق
اللفظ كاف في العلم بالواجب والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عليه السلام
فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نسائك واولادك

ثم خص الله بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء فخرج البعض وجمهور ائمة اللغة
على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا
السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته بالجواب انه
انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثرهم معبودهم الباطل من غير ذوي
العقول فغلب جانب الكثير ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي
عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلعل هذا يكون قوله بعد ان الذين سبقت
لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص
بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي
بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما الفرق في جواز التراخي
بناء على الاستقلال وعدمه والاولى قوله المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء
تخصيص بخلاف التخصيص بالمستقل فانه من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع
الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان
ودلالة على ان المراد البعض قوله مصطلح الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف
ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المعتاد
في عبارات القوم ان الاستثناء هو اخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله
عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج
وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه و[illegible]
ضعيف بان تعريفات الادباء متجوز بالمجاز على ان الدخول والخروج هنا مجاز البتة
لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها
احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وتخصيص للشيوع على ما
هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل فيه التعريف بالوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك

قلنا

ولو كان تجوز الخلاف في جواز تراخي المخصص مبنيا على كونه تفسيرا لجاز تراخي الاستثناء لكونه تفسيرا عنده ايضا

قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا استغراق لعدم التناول
قوله ما لو تحقق كون الاستثناء بيان تغيير بالنظر الى تحول الحكم في الجمع على تقدير عدم
الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر على المذهب
الاول وليس بمختار عنده وهذا اعني قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت
للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وحاله العموم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله اختلفوا في كيفية عمله تقريبه
الى الفهم ان الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة
في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك
وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة
معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة
ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث
ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة
ومركب وهو عشرة الا ثلثة قوله مع فرق آخر [illegible] اختلافهم في ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند
ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه
لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام
اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق
البيان يعني الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه تكلم على سبعة ولم يتعلق
الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء
المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام ايقاع للكل لكن لا يقع
لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها
ليست علي فلا تلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا
في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه
كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه موجبا انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم

فالدرس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مستثنى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا
فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه
عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان
استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا واحدا قرينة للمجاز قوله او دليل عطف على قوله
بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم على الباقي من العشرة وهو
السبعة قوله يحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يمكن ان يراد بعشرة كما لها
او سبعة اولا ثالث والاول يبطل للقطع بانه لم يخرج الا السبعة بعض الباقي وايضا لو كان المراد
عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله بع نصيب فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم
من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج
البعض اذ الكلام تم بآخره فلا فساد وهذا اورده فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي
ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب المصنف الى القول
بانه يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهبت معنا القول بالمذهب الاول جعلها
حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه
لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق
بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض
فههنا ثبت التكلم بالكل وانعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في العدد المستثنى
لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى
مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة ان اهل
اللغة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى
ووحدانيته ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم
الاقرار بوجود الله تعالى بل يلزم نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية
لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم
باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر

هذا التقرير انما يتجه على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه
من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على
اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا
يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على
المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم في الا على الباقي
واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن
الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس
فيه اعدام التكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر
الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السوال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع
الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية
من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول
اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول
بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار
ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء
بعض الافراد الخمسة عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا
الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ولذا خرج الاصوليون على انه استثناء
منفصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا او اخرج النصف
منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب
هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بانه من قال اشتريت الجارية الا نصفها
لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم
التسلسل لان استثناء النصف عن الجارية يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من
الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود
الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره
المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس
ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول

بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في
الصور المذكورة اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة
ولا مجازا وانما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع
حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال والوجه اي الارادة مجازا او الاصل
عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج
البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا
عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان معنى اجماع اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز لوجه الاول انهم اجمعوا على انه اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج
بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل التكلم عبارة عما وراء المستثنى وظاهر
الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه
لان الاجماع الثاني ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات
ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة
كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت
اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس على المذهب الاول دون الاخرين بعد
ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من
الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول
بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين
الاخرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القايلين بالمذهب
الثاني كابن الحاجب وغيره قايلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج
من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت
قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك
لان انتفاء حكم الصدر اخص لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر
انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف

عن

عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء
حكم الصدر بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لا تحقيقا اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة
لما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على النفي ليس بنفي ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب
قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان
يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة
اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة
وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية
ونحو ذلك وهذا اي غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا الرجل رجلا عالما لا يدل على اكرام
كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شي اخر غير مسلم في شي من الصور
فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية
فضلا عن القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا نزاع لاصحابنا في ان من حلف
لا اكلم رجلا الا رجلا عالما يحنث بالكلام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا
يحنث بمجالسة عالمين او اكثر ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الافراد
الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القايلين بعموم النكرة الموصوفة لا
يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قولك لا صلوة سلب كلي معنى لا شي من الصلوة
بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون
المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق
الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه
لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد من
افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى
قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز
فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال

اي على تقدير ان يكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور

لابعض الافراد الصلوة او الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة
جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك
الحال وانها جائزة ح كما تقول ما جاني القوم الا راكبين يعني جاوا راكبين لا ماشين من جهة ان
الحكم المثبت على الحال المستثناة يكون نقيضا للمنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة
ان تعلق الاستثنا بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا دلالة عليه
فضلا عن ان يجب لنقيض الحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط
بالطهور هو جواز البعض من البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة
دالة على فرد ما وانما جا عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء
يوخذ ذلك الموضوع ايضا ولا تعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة في الا في حالة
الاقتران بالطهور فان جوازها بنفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شي من الصلوات
او نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما جاء في احد الاراء قوله بان قيل حاصل السوال
انكم قايلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس
كل عالم فيلزم ههنا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثنا من النفي اثباتا
وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم
الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما
جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثنا وذلك لانه بالنهي انما
حرم مجالسة غير العالم فبالاستثنا اخرج العالم عن تحريم المجالسة فيبقى جواز المجالسة
بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم
في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه يتكلم في باب القياس لترتب اثبات
العلية بطريق الايما ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثنا كان قوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثنا اثباتا
لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة لعدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة
بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه ظني وقد عارضه الادلة
القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل ينضم اليه اشياء اخر على انه لو ثبت
العلية لم يلزم الجواز لانتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور

والحاصل

والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما لم تثبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا
يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شي اخر قوله وهذا اقوى دليل الخصم ان تمنع كونه دليلا اذ لا
دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثنا هو الاتصال لا يفيد الجواز لمن يعدل
عن الاصل لقرينة عدم ظهور ما يصلح مستثنا منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطا
مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثنا المفرغ متصل لانه معرب
على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثانية وتقريره ظاهر فان قيل
لزوم وجوده مع بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي الا ان يفيد الاثبات
بطريق العبارة يعني ان يكون المسوق لاجله بل تدعي انه لولا اللفظ لزم وجوده بطريق
الصحيح على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مومنا بهذه الكلمة وهو
خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثنا
من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل
لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر
قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل ما قال ابن
الحاجب وغيره ردا للمذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من
المستثنى والمستثنى منه والة الاستثنا الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد
مركب من الفاظ ثلاثة لم يعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم
عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا
على ان الاستثنا اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق
هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به
الوجه الرابع اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من الثلث
كلمات فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وتابط شرا واشباه ذلك واما
النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب ربط
بالجزء الاول في قولنا جاني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل
فهو انه انما لم يعهد في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي من الثلث كلمات فلم لكن القايلين

جمعا للافراد والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه م

بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له
بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بمعنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء
وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول وانه اذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم
بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد
انه ليس في اللغة تركيب موضوع بالشخص من الكلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات
موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا
ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض ما صدقه انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع بالنوع
كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على
معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات
جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى
المبتدا في مثل الاب قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي
الاخراج المجمع عليه لانه مما تفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة
في الموضوعات النوعية واقول اما المنع لجواب الاستغراب ونقل ائمة اللغة واما
النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية
بثلثة اسماء فصاعدا انه كيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وحاصله انه قال لم
التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكر لغيره وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما
واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار
فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب
قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق او بيت من الشعر لا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا
بل متغير بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي
غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير
مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف واما الحل فليس بمستقيم لان المتحقق
دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض بالقول

يكون

يكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يحتمل على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح
ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها
الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها
وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق
الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة
بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت
منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة
والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها
او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة ثم
ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة
بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع
للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا نفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها
عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع لاحد الجمايتصور بل على انه تعبير عنه
بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب دال على بعض لوازمه
ومن لوازم العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة
حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع
وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما
يقال العشرة جزو المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب
الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه
التي ابطلوا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان
موضع صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود
كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من
الاثبات والنفي المستفاد ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الاول في الصدر
ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير
الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات المجيء لزيد

وانما ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة

وغايته بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه بالغة على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد
على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة ومعنى
انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا
يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره والمصنف بنى هذا
الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون
الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب لبعض
القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين
الاحتجاجات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادتها والا للقصر مثل ما جاني الا زيد ان
الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم جزء من افراد المستثنى منه
ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع
اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي
اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ونفي في الافراد
المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا
واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** فمن شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه
المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء
تصرف لفظي فيقتصر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما تثبت حكما فلو وكل رجلا
بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا
بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا اي بصيغ
اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح
عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل
بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء
الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة
معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا
ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه
من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب لا الاقرار

انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار
والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه يصير مجازا واستثنى بعض افراد
المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الاسد الا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس
من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز الا انه
وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة
واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار ولكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء
الاقرار وهو ان الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار
فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وللقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا
وان لم يثبت قصدا فيصح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال
ان الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم
استثناء الشيء من نفسه **قوله** حمل المستثنى لما كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا
فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغ الاستثناء
فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف
محمول على ان الاستثناء اي الصيغ التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغ **قوله** وقد اورد اصحابنا
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي الذين
يرمون فيحكم عليهم بالفسق لان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية
والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما
اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن
لم يقصد اخراجه من حكم على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان
التائب لا يبقى فاسقا والاحسن انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق
والدوام والا فلا يتعذر الاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان
المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام
به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في
حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن الاصح

الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه
الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة
لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض
المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم
بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون
عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل القاذفون فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم
منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم
الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم
او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر
وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير
منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم
الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا
عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان التحقيق هاهنا ان يكون معنى الفسوق على قصد
الدوام والثبات او معنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي اعم من قام به معنى الفسق
في الجملة حاضرا كان او ماضيا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع
بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم شاملا
للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين
للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني
او الثالث فلا يصح لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه
في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق لا يحتمل لتحقيق حصول الناسخ الفاسقين
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاولين بوجه وان
الاستدلال على ذلك بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون
وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكلية مخصصا وذكر
بعض الافاضل ان دخول المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول حكم المستثنى منه وشموله اياه
لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فهاهنا الذين يرمون

شامل

شامل للتائبين منهم فلا يفرق صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة
تنافي ثبوت الفسق كما اذا قال لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله
في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في
حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب وقيل خارج كما في قوله تعالى خلق الله
كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل هذا التعذر
لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد
فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم عن الحكم
الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاشارات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم
عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياء وهم الاذلاء يعني زيدا وان كان غنيا لكنه
خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين
ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس قوله تعالى ان الاستثناء منقطع على معنى انهم
فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير لكن الا حال
توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا
لا اسما موصولا وضمير تابوا عايدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا
متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند
الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف
وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين
الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل
نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال
دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة الحايل
بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال
الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله
والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى

الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة في جانب صدر الكلام ضرورة انه لابد من تخصيص
والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر قوله ولما كان هذا مظنة ان يقال الواو
للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة
الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم ثم ان
وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم على ان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير
للكلام لا حكم له اولي قوله وصرفه الى الكل يترك بعد اثبات المقط الى هو به جزئية وقع فيها
النزاع وكثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك
هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا
منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم
الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهره الاستيناف وبيانه
لحال القاذفين ووجهتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية
طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة
وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين
وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده
من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام
اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور
المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله
ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى
يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان
القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون
بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة
ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق

فيقبل

فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما تذكر بالفاء
كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو
لمجرد النسق النظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض
العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه
غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم
الايجاب وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان
تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بعينه
فبالشرط تبدل ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء
فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا او ايجابا وذهب فخر الاسلام
ان كلاهما منع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء منع الانعقاد في بعض الجملة حتى
لا يبقى موجبا في الحال ولا في المال والتعليق منع انعقاده في الحال لا في المال قوله
ولا تفسد اي البيع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط
وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه
العقد لان هذا بالتحقيق ليس من الشرط بل هو استثناء من شيئين اي احد النصفين من نصفي
العبد والحاصل انه شرط من حيث الصورة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع
قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه
المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد
دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم
فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم
العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم
والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان
المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني
للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول اي المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ

في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار

والىه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه
لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم
شرعي بخطاب لاحق واسنده الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل بسبب
بعد تكليف سيبطل وايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما
يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل
فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله وما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للعلم بالنظر
الى علمه وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن
نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من اهل العلم وقد ورد
به التنزيل وانما النزاع في وجود نص يقتضي حكما حتى الى ما يقتضيه نص سابق عن ذاك العلماء
توقيت بل جاز على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تقتضي عن ارتفاع الشرع
المتقدم بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التابيد والاخفاء
لمن قولهم مع ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى
وعيسى عليهما بشرع النبي عليه وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون
البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منه التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم
فتحويل القبلة الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل القايلون
ببطلان نسخ شريعة موسى عليه نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما
الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام باحيائها ما دامت
السموات والارض والاقبال بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه فما نقلوا عن
موسى عليه هذه شريعة موبدة الى يوم القيمة وهو تلقط الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر
والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف لاختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف وقد وقع
في زمن بخت نصر من اليهود عدة بكون اقتلهم لم يتواتر وخبر تابيد شريعة موسى هو افتراء
ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه والدليل ذلك لا يشتهر فيعارضتهم
به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه والقايلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين
الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو

منسوخ الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تع بل
يكون لحكمة اما ان يكون خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاول بالاطلاع على مصلحة
اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تع والمصنف اجاب اولا على سبيل
النقض بما ينتقض على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه بلا
لا يمكن انه لا يدعي القول بتابيد شريعة موسى عليه بدليل نقلي لانا نقول الاحكام المذكورة
كانت جايزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كان
في جزئية مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول فرفعت الاطلاق مع احتمال
التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعتبا به والاباحة الاصلية عندنا بالشرع لان الناس
لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن
دليلي القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار اليه بطلان دليلهم
الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال و
والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد ضبط بان القايل ان يقول الاعتراض
انما هو على محمد الاسلام وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة
ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء ابا حجة
فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا بالكلية لا توجيها له قوله واما محله اي
محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتابيد الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل
قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون
مراد الله تع طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد
هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة ونقل الدلالة
على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تع
محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل
صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على ثبات الوجوب على دلالة

كالاهانة بمن ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به ح

قولنا صم غدا على صوم غدا وهو قابل للنسخ كما ان قيل الابد يفيد الدوام والنسخ بنفيه فلزم التناقض قلنا لا تنافي بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولهم صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب الحكم من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره تناقضا وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قيل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية من قبيل الاخبار فكيف جعل من امثلة الاحكام الشرعية قلنا من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله فذبح ابرهيم عليه ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه امر بذبح الولد ثم نسخ قبل ورود الفداء بذبح الشاة فان الاول ملقوله يا صاحبه افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به وقوله وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو كان لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع واضرارا لنفسه على قتل الولد وتله للجبين لا يقال الثاني علامة لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى وكذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مندرج سابق بل الغرض ان يراد فرض ورود الامر بالشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان تمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع للفعل المامور به الجاري اذا اوقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وقد ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو الاستثناء وجعل

١٨٧

لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد او الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه تعالى فدتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل يجب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة قلنا ان اراد انه كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا تكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا المقيس لان شرط التعدي الى فرع ان لا نص فيه قوله فلا نسخ اي بعد النبي عليه لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد نسخت المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وقد ذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي فلا يتصور حدوثه بعد النبي عليه ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل ثم لا يجوز ان يكون سند الاجماع قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخا بالاتفاق ثم يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم بذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متواترا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا المعتزلة ذهبوا الى ان الابقاء الذي فوض الى العباد قد لا ينفسه لعلمه بجهل العباد وبجزمهم وعجزهم في مقادير فصار

بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال
ان الايه لكن آية المواريث توجب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق الوصية فلا رافع
للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنسوخ بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها
والجواز انما انتسخ بقوله لا وصية لوارث وهو نفي لاصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا
بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ
الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله يعني ان حكم قوله فامسكوهن في البيوت
قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ الحكم دون التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا منقولا
مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني
اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله
فنسخ السنة بالكتاب منتقض فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة
سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن فانه لا يعلم كونه ثابتا بما ليس من السنة مع انه
لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت
المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا رضي بالله بقوله
عم فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة
قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع مع
ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث فيه وكذا على قولها
حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك
اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حمل الزيادة على النسخ حكم لا
يحمل النسخ لان قوله من بعد يحتمل التابيد او البعدية المطلقة فيتناول الابد قوله
والنص فلان في ثلفا نفسه فان قيل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلنا هو راجع
الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطا قوله يدل عليه سياق
الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل واذا سمعتم مني قيل هذا
الحديث مما يخالف كتاب الله مع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ
لا يخفى

لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى
يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب
لا بنظمه قوله قالوا وقد يقع فجاز بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي
حتى يكون نسيا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه
ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء اوباء وماب الله مع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان
الحكم غير العلم والتعلم يقوم بالروح فلا يفنى بالموت فلهذا آجال البحث على غيره قوله
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي
اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة قوله فقد اصطلحوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت
عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما
النزاع في غير المستقل ومثلوا للزيادة جزءا او شرطا او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وغير ذلك
فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية رحمهم الله الثاني انه ليس بنسخ
واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا
الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه
ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد
والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعي فنسخ كما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة
على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان
الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما
في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مؤاخذتان احدهما انه جعل اخراج مفهوم المخالفة
عن محل الخلاف مع انه ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه والتنصيص
بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم
فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث تصير
وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا
على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق

ثم تعالى حتم افرادا عتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث تصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو فرض اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة او الاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين سلم تجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شئ آخر عليه وان اقتصر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث تصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او قد كان خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار ومثله عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة صح ولم يلزم استئنافه

والماجب

واما يجب ضم شئ آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله بين واجبين ثم زاد ثالثا كانت زيادته نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بيّنا **قوله** فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يشترط هذا التفسير **قوله** فيرتفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل لان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق يعني مقصودا له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غايته كان في الباب انهما لا يجتمعان معا الا بجهات معاني شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حد الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين مع عين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كأنه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين **قوله** رجل فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى

يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد
ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان اي فالمستشهد رجل وامرأتان عند وجودهما
على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما
يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل وحصره الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار
لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من
حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغاية الدلالة على انحصار
الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة
القضاء بغير ذلك **قوله** ولا تزاد التغريب بقوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدأوا بما بدأ الله وبقوله عليه السلام لا
يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه
ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام
كان يوالي في الوضوء او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على
الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح
فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان
الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي اخف في الصلوة قم فصل فانك لم تصل فان قلت
كيف يثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلت لان الزيادة بطريق الوجوب
لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم
الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور
فالمقصود بالفرضية الكونه بحيث تفوت الصحة بعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا
من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا اثبت التغريب العام على سبيل الوجوب قلت
لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت
اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا
قايل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة
البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضا
وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني

قلت

١٩٠ قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين
لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة
واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي
ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما
قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون
المصلي آثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح
لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يعتبر
الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة
وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي تدفع الزيادة اجزاءه **قوله**
ولم تجعل آية الواجبات يعني انه لم تأولها في الوضوء والايلا صفاء في ان غسل المرفق
ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اجلة
ما ب ابن عباس لطيف تفسير تشبيه مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة
اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كفروع
فقهه **قوله** للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح
وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان
لي نصف الربح فكأنه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي
الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا
السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان تقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب
الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر امثلة له فان الامر الذي يعاينه الشارع
لو لم يكن حقا لاصح الى تغيير ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله**
وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء اعني الاجازة المبنية
عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا
لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت
جعل بيانا للحياء عن التكلم بما يحصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا
لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا لتمنع الحياء من التكلم به وهو

الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هي لتعليل المعنى
جعل السكوت بيانا للرضى لاجل حالها فوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في
الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي
الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت المدعى عليه وتقرير لاجل حال في الناكل
وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** وعندي الشافعي
رحمه الله انه مجمل تعين لتفسير عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لا لانحسر العطف على التغاير
وتعين التفسير على الانحاد **قوله** لما ابتدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه نحو علي
مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره معتاد في العدد اذا عطف
على عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب حتى ذكره ينتج العيد ويعد تكرارا محضا
عطف على العدد ايضا لحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف
اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة
لمشابهته العدد بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني ليس بيانا للاول لانه لا
يشبه العدد حتى يصح قياسه عليه مثل له علي مائة وثلاثة دراهم مع مائع الا وصوان نفس
المعطوف عليه بالعدد او الثوب لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة وقبل العدد والثوب
لا تثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا نترك الا فيما صرح به كما المعطوف حذف
المعطوف عليه مع انه لا لكثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل ليس مستعملا لان
المعدود المفسر مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف
على ما زعمتم في مائة ودرهم **قلنا** ممنوع بل المفسر هو المعطوف يعني ان المعطوف على تكون
من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان
اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلم مع
كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة مما يتوقف
على المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف
مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن
الثالث في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق
عليه يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد على

في البكر

قوله

قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لغرط الغيظ وعدم الالتفات قلنا على ان العبد محجور شرعا فيكون يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة من ان من لا يرضى بتصرف العبد ينهاه ويرد عليه ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم

عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام ويعرف بلام الاستغراق احترازا من اتفاق بعض مجتهدي
عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال
من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد
من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق جميع المجتهدين الا حينئذ
ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن
الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في
امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب
والمصنف خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير
الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا
كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحكم الاستقبالي قد يكون مما لم
يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله**
والبحث ههنا في امور ركنه واهله وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب
ان يقول الاول ركنه لا انه اراد بالبحث المعنى الجنس وكانه قال والابحاث ههنا في
امور فهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امراء الجنابة روي ان امراة غاب
عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها
ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد
للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم احدهم
بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر
الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما تدفع احتمال كون السكوت للتامل
ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك ثم اعلم
ان مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية
بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد
الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فيحمل العدم

مدرى حكم الغسل لمن لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجوب ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجوب ان تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل والقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين لبعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث التزم الخصم بان يلزم من الفصل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي تعسر معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لا ما لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج مع الابوين كيف وقد تصدق ان لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض الذي احدث القاعدة قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج والابوين دون الزوجة والابوين وقال تابعي آخر بالعكس كذا في العيون الحنفية ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا

غسل المخرج وغسل اعضاء الوضوء

فكيف

فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العتق والجذام مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاستبراء قبل الوضع وعلى عدم جواز الحرمان واطاحه عليه ... فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال السابقة على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم تقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عتق الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف بالاجماع اما عند ابن مسعود فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العتق بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في الضابط وهو ان حال الغائب الذي لا يتزوج فان زوجته تفسخ نكاحها وقيل ... بمضي بعض الاحوال **قوله** فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه فذلك **فنقول** المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة الرد والا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي والافتراق بين امرين ثم ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في حل وطء الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في حكم الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب

العتق والجذام الاصع وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسلم ...

المشترك فيه واحد باعتبار الحقيقة اولكن واحد لكن لا يكون ...

احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان
كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان مبطلا للاجماع السابق وان كان
قولا بشمول الوجوب اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم
من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر
من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قايلا
بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قايلا بالعكس كقول
ابي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالمس دون بالخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم
الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قايلا
بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم
فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول
بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض
الثالث ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى
والآخر قايلا بالثبوت في الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم
فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لما اجمع عليه ك
الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويحتمل مثل المثال وحينئذ [illegible] الاب والجد القسم
الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشترك
فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان
بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى
والمبحث سواء اذا تبع مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون
ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس
والآخر الطعم مع الجنس والادخار مع الجنس فيما لا يشترك في واحد حقيقي هو حكم شرعي
فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة مع
ذلك فليست العلة حكما شرعيا لا تدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن ان
يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم وصول

الجنس

192

الجنس غ العليل رفع لذلك قوله والتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء
من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء
فلمخالفة الشافعي رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان
يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض
بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض
بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون محل
ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس
او بالعكس والجواب ما عرفت من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي
ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من
احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمع عليه وانما هو فالذي يخطر بالبال ان
الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان
لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما سمي
بعدم القايل بالفصل لانه يشملها اذا كان احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط
والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي لا يدعو الناس
اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة يوصف اسم الدعوة دون المتابعة
الى الحق وحقيقة الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة
ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد
والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب
هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعني
في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت
جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايلين بالاشتراط ينعقد الاجماع
لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل

حقيقة فاذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وتدحح عن محمد انه لا يكون مانعا
ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة
فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله وروى الكرخي عن
ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على انه فيه شبهة
وذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليل لا نعتد به لعمل رعاية
لحد الاسلام ان ينسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقضاء الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت
بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول
الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا انتهاء الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وسواء ثبت الحكم اي الحكم
الشرعي او الحكم الدنيوي لا نسلم نفيا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو
ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان يرى رأيا في
الحروب فيراجعه الصحابة وقيل ثبت الحكم مطلقا لكن الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة
واما الحكم قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من
الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع
ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وتقرير الاستدلال انه اوعد باتباع غير
سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في
الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم والاجماع من سبيلهم فيلزم اتباعه
فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة
في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفقوا عليه من
قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان
كان مثل القياس واجلى مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه او القياس ايضا مستند الى نص ويلزم
التكرار فان قيل لو عم لزم اتباعهم في المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند
المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك بالقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع

سوء الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما يتأدى به الدليل مثلا ايمان المؤمنين
بالله وبنبوة موسى ليس اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او
الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق
حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعموم لا للاطلاق
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص جاز ان عليه ظواهرها
ولم تصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن اعترض المصنف بانه يجوز ان يكون
سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ولكن لصحة العطف تغاير المعطوفين وهو انما
لا يمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص بما اتى به الرسول
عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع
كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يحتمل ايضا ان يكون سبيل
المؤمنين اتحادا لا مدخل فيها لما اتى به النبي عليه السلام هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه
غيرا لما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف سبيل المؤمنين
على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به واحتماله ليس
لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى التزام من ان جزء الشيء
ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتكلمين بهذه الآية على حجية الاجماع **قوله** وكذلك
جعلناكم امة وسطا ثبت لمجموع الامة العدالة الحقيقية ومن مقتضى الثبات على الحق والطريق
المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل
والاصفاء مع انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فيتعين المجموع وايضا الشاهد هو المخبر
بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا
وصدقا فالمختار هو الحكم المخبر للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصر في الوسط
تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها
مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ اجتذاب المنافع

ومطلب الملائكة من الماكل والمشارب وعند ذلك يسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة
والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية و
والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة
الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل
منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر
الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى
وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل
القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية
للناطقة في الاحوال لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون
فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي
الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء
الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات بقدر ما رخص فيه العقل
والشرع ايثارا لا طبعا فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل
الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة
واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب
النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر
البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالها
لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس
استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل
مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم والبهيمة الى العلف والا
هلك الكل ومعنى النفس الحيوانية اراد بها ما يعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان
هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس
الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الايات فلا دلالة على ان اتفاق مجتهدي
عصر واحد حجة قطعية ليثبت بقوته اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب
للصحابة

للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطا
في الاجتهاد وبعد تبدل الوصف لا ينافي كونهم المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر
خير الامم ولان المعروف والمنكر يجب العموم اوجبت منكم لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع
عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم
جميع ذلك لا دلالة له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية
فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا
بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد
التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاحاديث قد يستدل على حجية
الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر
واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم واجاب
بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه
قوله واما ما ذكره فخر الاسلام ذكر المصنف هو مما يشتمل على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل
الاول ان الله تعالى حكم بان دين الاسلام يجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا
من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل
احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين الاستنباط للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا وتعينا
كل مجتهد وهو باطل لما يرى من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل
لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار
فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر
واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع
البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام والقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع
وايضا ما ذكر على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع
عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل او بعده وايضا لما كان الدين هو التنصيص على
قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة
في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس الثاني

ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق
عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا و
تفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله
كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر كالمتواترات والمجربات قوله
وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء
حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا
يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه
لو صح ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بيّنه على في ذلك
العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال
بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا
ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال
من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا الخطاء لجماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعين
جميع المجتهدين في عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها الآية الواو للقسم وحتى تنكير نفس
التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما او التمكين من
بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق
وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان تعلم كل خير وشر ولا اختصاص للزكي بالنفس المزكاة
فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات
القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما هو اضعف الادلة فيه
على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب على القول في آخر عهده ولا
يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل
واحد وفيه مع انه خلاف ظاهر كلام المصنف اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله
وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة
على حجية الاجماع معنى الا ان المصنف قد جعل ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لا ان
منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ادعى
كونه حجة اخص الاجماعات لان اجماع جميع المجتهدين في عصر يدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة

والعترة

والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد
في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص الا ان دل
ادلتهم على مطلوبنا الان ولسلم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد
اتفاق علماء السنة والجماعة ولا نعتد بخلاف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب
فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثاني بمنزلة الخبر المشهور ويضلل جاحده والثالث لا يضلل
جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فحسب في الاسلام اي انه يجوز
نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند
الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو
المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على
حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي
مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وقد يقال ان انقطاع
الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد
تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول
سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند
دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع
الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام
واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا
ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على
خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه
لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع في كل [illegible]
واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس
الائمة رحمه الله ان السند لو من خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع
الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون
الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي مستنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة للاحكام

الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة
ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي انه لا يجوز الاجماع عن ظني اصلا لانه يقع
لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى
انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا اي شيئا من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف
ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في المتعاضدين على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى
للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اراد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اراد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اراد انه لا يثبت
الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون
بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيفيد [illegible] وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب
العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على
وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم تثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرع فهذا هو الاظهر
ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والاجماع في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة
لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس وهو
في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس
بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء
وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم
مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل
آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن
ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى
علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص فانه لا معنى

لتعديه

لتعديه الحكم لا يستقيم لا الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد
المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بالا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعديه
حكم الاصل باثبات حكم مثل الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة
الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما يشير اليه والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت
تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت
ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا
عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة
على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا لمعنى فخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره
والمعدوم ليس بشيء الا ان يقال لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم
ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل يتعداه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية
في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء وجانبا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح المتعرف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا
اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان تكون التعدية حقيقة فيهما وهذا باطل لانه لا يجوز
التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام رحمه الله
ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الراي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل
اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وذهب المصنف الى ان مراده ان العلة
ركن القياس اي ما يقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء
على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف
عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب
اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره

بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار م

من ان المراد بالعلم العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس
ووجوده في نفسه لا العلم بها قوله وذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط البعض تقدم عليه تكليف يكون اثره الاحسن
المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرطه او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس
نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر بناء على تفسير التعدية باثبات الحكم في
الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى عز وجل بالمقصود لانه مبني على هذا التعدية ان لا
يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل
الى الكلام النفسي و الاوجه ما مر من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل
والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان
تفسر التعدية بالابانة و الاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل
حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر قوله واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل
حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العمليات والاصول الدينية واليه
ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة لكن لا امتناع عقلا واليه
ذهب بعض الشيعة والنظام وابطال الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ثم اختلف
القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ
النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية ورد بان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص
عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس
بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون
بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب
وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء
هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه حينئذ تنطبع في عقول الناس قيل
هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان ورقة والحبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها

اي ما يسقط

اي ما تسقط من رطب ولا يابس فسره ابن عباس رضي الله عنه بما ينبت وما لا ينبت والمعنى حينئذ
المراد بيان عمومه ما يترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون
العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره صاحب الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو
كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه
معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة
فان قيل الحكم في الفروع لا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع ملك فليس في حكم
القياس ويعرفه المجتهد قوله الا لا ح الشيئا يا جمع شبيهة بمعنى مشتبهة يعني انهم اتخذوا الجواري
سريات فولدت لهم اولاد انجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا
شبهة فيه وعن خبر الواحد فيه فانه من جهة الشارع قطعي في الاصل انما يمكن الشبهة في
طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات
لعجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نعمل بالرأي والقياس
فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ
لو ادرك به صار قطعيا قوله والتأويل فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بان
نقل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تبيين الشيء بالاصل على ما يشهد به الاستعمال ونقل
ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما في اثبات الصانع اعتبروا الا ان قيل
يمكن حدوثها بغير صانع كما في طنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبروا تعيين الذرة بالحنطة فلئن
لو سلم فدلالة على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما تقرر في التعليل الدالة على
ان القصص المذكورة علة للامر بالاعتبار عليه لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب
يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه بحث لان القائل يجعل الشرط الجزاء
لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة لوجوب الاتعاظ هو القصة السابقة فلا
اتم ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم
بوجود المسبب على ان ما ذكر من التخصيص ما يشكل فهم الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة
النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة قوله وقد يقال انه لا عموم

الاثر ولو سلم فقد خص منه ما ليس فيه شرائط القياس وما عارضت فيه الاقيسة وصيغ الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه انا اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف وتقييد اول الاتصاف يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة ببا في الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز مع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقبل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم المصير الى حمل الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت حمل كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وانما حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله صلى الله عليه وسلم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فتعين القياس وهو مطلق لو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت لغيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار الآحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر ومن انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة ومنها بحث بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجيته

القياس

القياس وحديثه احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس ومما نقل من ذلك الى عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لا بغيرها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشئ او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فقد نقل انا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت بحر من زيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا نعلم انكاره على ما سيق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله تعالى خص زيد بالذكر اذا ذكر مفردا من غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا ولذا وقع في الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قوله تعالى الا الله انه لتخصيص الله بالقيام لكنه لما تبادر الى الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كما صح قبول شهادة الواحد بحكمه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك لانه شهد للنبي عليه السلام انه اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين فذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او بانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام على ان خبره عين المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وتلازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهذا الفرق فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قلت يمكن صحة قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلت لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبا

انه غير جار لا باعتبار خصوصيته الا لكل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن
القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ التقوم ينبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما
يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله عم وآتوهن اجورهن وقوله عم اخبارا عن
ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله في الاسلام
من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن
عن الاول لكونه منه افصح على ما ذكر الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس
ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة
وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير
الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء اعقل
معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه
يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلثة
اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين
يذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها
الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا
ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير
تغير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم وانما يقع التغير باعتبار المحل وباعتبار كونه ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق
بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع هو نظيره ولا يستقيم
تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون
الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه
ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة
قوله ولا نصب اللغة يعني اذا وضع لفظ لمعنى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح
ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا
وذلك كاطلاق الخمر على الغير من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالسائر

الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا
اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف من دلالة
النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح
الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه
الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك
وما ذكره من وجوب الحد على اللائط فيما سال عن الرازي فانما هو فيما شرع الحد دون
اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان
امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك قوله وههنا بحث وهو ان اشتراط كون
حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في
الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة
وامثال ذلك مما ليس باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان
حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور ذلك الا بذلك
فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما لو وجب الاسكار لم يتم حجرا كان باطلا من
القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات والافعال ومما يدل عليه تظهر فيما اذا قاس النفي فانه لم يكن المنفي ثابتا في
الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي لان النفي
الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر
لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا لكون النفي حكما شرعيا وقد سبق تحقيق ذلك
في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة
معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا
على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله ان الحكم في الاصل
حرمة تنتهي فان قيل قد ثبت الحرمة في بيع القليل بجنسه وبيع الدقيق بالحنطة مع انهما لا ينتهي
بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو التقليل والطحن
لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتهما ممتدا فيه بالمساواة كيلا اعني قبل التقليل والطحن

قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في اثبات الحرمة قوله لان عذر اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي يحصل بجبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته ولا الاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثيرا في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا بطل كقياس الغافر فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يتغير حكم النص بالاطعام مع جعل الغرض علما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك كاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الحق في بالمؤمنة تغيير لاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او الفرع فان قوله تع فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى في الفرع او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا اشتراط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان تغير القياس حكم النص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم ما في وانما اشترط ذلك لان تغير حكم النص في نفسه باطل ثم يمثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراي فتوهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم

الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم شيء في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الان والشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير هذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وبه سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف كانه هو الاصل باعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل واجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انه جوز دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغير حكم النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وجعلها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تع فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم اللهم مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تع لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايجاب من جنس النصاب اسهل وكونه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيم فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل والحاجة اليه اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس حكم باطل الخلاص عن تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيته حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحراق وايضا فان التصرفات انما تعرف شرعا

كصلاحية المحل محلاً للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكماً شرعياً عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لنعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكمين وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وبيانه هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف ولعنهم اي في هذا الحكم تغيير بل تغير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآخر يعارض الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل مع حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس هو اي ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلاً اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه تقوله بالنص صار ومجامعاً حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى هذا ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع هو القيمة والحكم الصلاحية والعلة هي الحاجة ولما كان هذا مخالفاً لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورده وشرحها تنبيهاً على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان تعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقويم وان تعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة للصرف وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيم وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحاً للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يخرج عن العهدة ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من تبوتها صالحة لله تعالى اولاً ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانياً ففي الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول

بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمناً للاشياء على الاطلاق وسيلة الى الارزاق قوله وتعدد الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياساً على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقاً لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا تصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم تصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيقتضي ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى للتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولاً وبتعذر الاستغراق ثانياً نعم العبارة تسامح وانما المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا الاتفاق يكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا بد لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكاً للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير فهذا اظهر بطلاناً فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بجميع المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضاً وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الآلة الازالة اي اسم بمعنى ان المقصود هو ما زال لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار

على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه
مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس
الآلة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم طهارة المحل
لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث
قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث يعني زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر
لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء لوجد
مباحا لا ينال في تحصيله ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه
لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت
قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت ياتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام
ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف
التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل
قلت ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء
باول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه مستلزم لضرورة دفع الحرج
قوله وهو ان يتنجس كل ما تصل اليه لتنجس الشمول لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل
المجعولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وشيوع ازالته وسرعة نفوذه وشهود خروجه
ينزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة
ينزول به الخبث لا ابتنائه على الترفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله
والمشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان
للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه
قيل ولا جامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لانه يعرف عليته الوصف بعد معرفة
طلب علية المناط عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم
فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة
المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان تشتركان في الماهية ولوازمها
قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوصف الحادث يعني كان

بمعنى الوصف الحادث على ما زعم ان الخطاب القديم ثابت به مكشف بكون اثرا
للشيء اثر فيه فعل حادث كالقتل مثلا وصوابه ما اشار اليه من انه بمعنى ان الخطاب
القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوصف موجبا للوجوب
الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان منع اعراض تعالى
لا يتصور حصولها الجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في ما يحقق عندهم انه
علة قوله كلما وجد ذلك الشيء لوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية
كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت
معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب
وجود ذلك الشيء قوله الا ان تعال بالنسبة الينا معنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى
الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام
في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة
لان تعليل بعينه الذي علم باسناد الخلق اليها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام
بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله
والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول
انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع
باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب
بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام
الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي ابو
زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل
ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة
عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه المحققون

القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو
ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب
نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا
قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي واحاله على الغير لما انه
لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان
المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان
يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه
يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرع القصاص وهو
بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد
بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول
ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول
الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي بالنسبة الي وليس الاحتجاج
بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يجاب بان المراد عامة العقول ولذا ذكر
بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل
الاصل عدم التعليل حتى تقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح
لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد
دليل يميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه
ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل
وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد من اصل التعليل والتمييز من دليل
يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وان كان الاصل
في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك
بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا
بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة
الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل
اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدي ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في

الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه
المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض ما قيل
ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان نراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم
تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة ما او نراد كل وصف
صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة
قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص
او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر
ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر فيوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد
فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع
لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد
والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل
هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف
على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر
يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية والاولى الاوضح ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى هذا تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت
في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي رحمه الله
بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** فطرح اي نظر الاصل المذكور في حرمة
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد اي ان حرمة الربوا يوجب التعيين لان اليد
آلة التعيين كالاشارة والاحضار وحكم في باب الربوا الفضل اي وجوب التعيين من باب
الربوا او الاحتراز عنه كوجوب التماثل لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز

غير مصرح في المجلس

بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فيثبت باجماعهم على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين اي نقل الربوا اتفق على وجوب التعيين لا انعدم بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في وجوب المماثلة بطريق لانه الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل هو متفق تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو متفق تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النوع ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل لا يسع كلام ما توهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف للزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جواب اخر انا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد علم نوع الحكم المستفاد منه او بجنسه وعلم الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا وتقرير جواب انا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الحكم ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او بجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا اجاب عما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات كون التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا اعتنا فافهم في المثال وكفى

فه الفرض والتعديد قوله الثاني اشارة الى نفي شرط اعتبر ما بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب والا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به والاختص كرضيا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص قياسا على جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا للالفات العلية زائدا على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر المجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تثبت لشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت بالكل بكل جزء فيكون لكل جزء علة والمقدر خلافه وان قامت بجزء واحد فيكون هو العلة ولا تعرض لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن لجزئه وحدة فظاهر وان كانت تنقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع حكما عقيبه وتوسلنا فالعلية وجه الوصل من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اي اما ان يتقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او يتأخر فيلزم تقدم المعلول او يقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان ما في العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاب والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك ثبت المط والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه العام بنفسه مثل كون الخارج من السبيلين ضد وهو عرف شرعي لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم ثابت بالنص اشاره الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولهذا لا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم نعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وهي علته الوصف

بثبوت الحكم عند ما وجد له مصلحة اليس ذلك معنى له بل جعل الشارع

كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله
للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص بعينه والى العلة في
الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** واما تجويز التعليل احتجاج على امتناع
التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على
التعليل مع ترك العلة المنصوصة كان ذلك امرا باستنباط علة الاحكام لاجل القياس فبقي جواز
التعليل بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات
الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة
الشارع في شرعيتها وان اريد المسائل الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون
لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا يدل الا على ان يجب
علينا او علينا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على
الحكم من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست
من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان
وشدة الاطمئنان وانه منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه
معنى النزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما هو معتبر
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن قطعا الا انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند
رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله**
فان قيل تقرير السؤال لو كان صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة
على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية
الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم
الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص
فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية الا ان كونها
متعدية يثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير يعني اذا انتفى
الوصف عن مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان

يثبت

يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون ما تعلق عليه وصف آه قيل لا نزاع في العلل فيجوز ان يثبت
بالنص او بغيره الحكم على ما هو واذا تعدى تعدى الحكم باعتبار المتعدي دون القاصر **قوله**
وان اراد اضافة يعني ان اراد ان يقصر فلا تمام ينبئ عن الاضافة باعتبار تصديق واقع بعد الملك
فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف على ما
اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف
في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان المستحق استيفاء القصاص هو السيد
ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا **قوله** اذ البعض البدل عوض العوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل
بوصف يقع به الفرق اذ اراد ان بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف
يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق غالبا في قوله بعد
ليست صالحة للتعليل بل هي بالمصاحبة وجه لا اشكال **قوله** المطالب لا اشكال ان كون الوصف الجامع
علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة يترتب صحتها فلا بد من التعرض
لها ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح
وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا
او ان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة
في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكم يعني ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر
في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظا للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان
الفاء للتعقيب بالحقيقة ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ
الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي
الظهور واما الايماء فهو ان تقترن بالحكم وصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل
على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها
وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان

عن وقت الحاجة فيكون السؤال معتذرا في الجواب كأنه قال واقعت فكفى وهلا يقال
ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة فيكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء
مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني الماء
الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين ابيها فذكر نظيره وهو دين العباد ونبه على كونه علة
للنفع والالزم العبث والآية ايضا من هذا الباب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان
مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع
في المحصول واما قوله ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من
قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواضع تقع موقع الفاء وتغني غناءها
وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في مثل
المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على
العلية ايماء لا صريح وبالجملة فليعلم ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في
امثلة الايماء وتعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على
الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه
انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي
ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل
على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه
الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستغناء وغير ذلك سواء في ذلك
واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا تمكن القياس بها ان اتفقنا في المنصوصة التي يدل عليها
النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل
لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجه دلالة النص على العلية سواء امكن
بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه
متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لقمع الشهوة فانه نفع
بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة
واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه
نظره ونحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ليطلع على اختلافهم في هذا
المقام

المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور
العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا لا محركة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ
والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد في جعل
الوصف علة من صلاحيته للحكم لوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم
يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل الا بعد كونه مؤثرا عندنا
ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب
العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة
للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من
السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان
معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط
ملائمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في
اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار في تحريم
الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم
بخلاف المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة
شرط زائد على ذلك فلا بد ان نفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون
الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا
الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها
الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ
النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما
لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل

كما لصقول ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الصغر في
جنس ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة
او عرض المصنف بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من
ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة
بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع
بتعذر الاحتراز عن تطهير العضو كما يتعذر عن تطهير العرض فالوصف الشامل
للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية
هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل
بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل
بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بانص او نص او اجماع
او ابداء تخلف الحكم عن الوصف صورة وعن المعارضة اعني ابداء وصف يوجب خلاف
ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل
فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي ذلك
اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية عدل العرض
على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر
والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية
والصحة والاوصاف التي يترتب عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل معنا تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر
وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم
وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه

بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من
خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبر الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا او
بعيدا ومن نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس
الذي هو اعم من الكل واخص من المتحض لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى
الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول اولى لكونه بالنافع
انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم
اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة ثم الجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الواجب مثلا
ثم العبادات ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام
به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل
باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من المناسب
مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه
في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف من
المراد بالملائم كان تناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس
من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما ثم قال ايضا
الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين
من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او
اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط وقد ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في
جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا
لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في
الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تناقض
قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى
هذا الاشكال فبالجملة لا يوجد في كلام القدماء ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف قوله والملائم

نص الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه وأي ما لم نعلم منه ذلك فهو الغريب فان
كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام
الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية
لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص نفع الكلي ليس في محل الفروق وقوى الاستيصال
جمعا قطع لا تجوز الرمي لكونه ظنيا او القاء بعض السفينة لنجاء البعض لا يجوز لان المصلحة
جزئية فالملائم كتعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين القصر
الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض
مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده
الارث فيحكم بعدم ارثه وهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة من نهي عن
الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم
في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم
اعتبار الشارع له فالامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس
وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له
بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع
من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح
الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع
بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها اجتهاد مجتهد
وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه
عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة
في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة
لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه
المعاني عرف لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق

٢٠٩

الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعدما قسم المناسب
الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المخيل اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب
لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض
قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين
وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجدنا اعتبار الشرع في الوصف
في استيفاء المحرجات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس للابعد
وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير بتحمل الضرر اليسير
وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي
اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام
الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر
امثلة عرف بها انه قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس تنقسم باعتبار عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي
يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد
المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي
سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات
الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ
من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين
النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر
والحرمة المخصوصة بها بل النوع للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي
يجعل علة لا مطلق الوصف ولذا المراد الحكم المط بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف
والاحكام من الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة
وعلية الضرورة للتخفيف واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى البيانية اي النوع الذي
هو الوصف او الحكم المط احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ
الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم

المطلوب كما في حال اضافة النوع والمراد بالجنس ها هنا اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والعجز
الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس
الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي
هو العجز الناشي عن الفاعل على ما يشمل الناسي ايضا وفوقه مطلق العجز ان حمل بما يتضمنا
عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في
الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعجز عنه الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية
ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج
الى النية او علية جنسه لذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء الى الجوف لعدم فساد
الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لما ثبت ان العجز بسبب عدم
العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المثنى ففي بعضها نظر لما سيأتي في بيان التركيب
والصغر من قبيل المركب وكما سبق ان المراد هنا الجنس القريب والفروع للطوق ليس
كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض الانواع الاخر
في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا جانب الحكم ومع يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما
ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يحصل ثلاثيا
بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او
اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كلا واحد من الاقسام الاربعة
للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية فيتصور اثنا عشر حاصلا من ضرب الاربعة في
الثلاثة فيسقط ستة لموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع
اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع

النوع في الجنس
او مع اعتبار

اعتبار الجنس

اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان
يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع
يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا
في اعتبار الجنس في الجنس اما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة
واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا
لا ضمنا مثال الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا كما في حرمة المركب من الاربع
كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في جنسها السلب
مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم ما كان السكر
مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر
واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت الصلوة
العيد فان الجنس هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط
الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الحاكم لاجل العناصر مقام الاوان
التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشوء الى سائر العناصر وعدم وجدان الماء وهو
النوع مؤثر في الجنس اي عدم وكذب استعمال لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في
النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد
الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط
الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا
عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعمال دفعا للهلاك لكن الجنس
غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار
النوع في الجنس كالحيض في امر القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة
ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما قال
الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة
اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها والجنس وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة
الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة والنوع

علم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسته يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما بان الفلو
والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كالافطار المرض فانه مؤثر في الجنس
وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع
مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم
العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب حق الولاية
والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في حال الصغر فان العجز لعدم
العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم جنسه مؤثر في الولاية في المال للحاجة اي بقاء النفس والمركب من اعتبار
الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير
السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس
مع الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة
للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل القوى مؤثر في سقوط العبادة هكذا ذكر المصنف
قوله ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير
بحسب الاعتبار وان رجح ما كان اكثر اعتبارا قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع
فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكرو القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد سمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب
ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات
مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والكلام هو الاقسام
الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا بد من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل
لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما يلتبس المراد انه لا بد من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر
من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فقال
الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل
وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة
الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف

الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل
الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل شرعي مقبول بالاتفاق لكن
عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي
ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة
شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون
له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر
فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض
يكون التعليل بالوصف المؤثر مشروطا بشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وضح ان
يحكم فيه ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون
التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه
لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع
الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما حقق في تفسير المؤثر فيجوز ان يكون ملائما نظرا الى ان الغريب يطلق على نوعين من الوصف
احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثلاثة
الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم
اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد
واشار المصنف في اثناء كلامه الى اجتماع شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد
بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني
اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة المتحقق
في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل من الاربعة لا يستلزم جواز
التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس
بمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل
بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد من ان يعتبر فيه من اعتبار الشارع وتاثيرها له

الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واصحاب القول الاول بان
كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما اللزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير
فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العلة
بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة
مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد
اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر
ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما
لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا وح يتم الاستدلال وهذا من الدليل
ظاهر في كلامهم في هذا المقام ثم بين تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة فنقول على انها من
الطوافين بجنس الطواف وهو الضرورة اثرت في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ونوع النجاسة
كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من
الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا الانفجار الدم في قوله على انها دم عرق انفجر ووصل الى موضع يجب لانفجار الدم
تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا
وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين
يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم نفث عادة راتبة في بنات
آدم خلقها الله في ارحامهن والانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا مؤثرا في الحرج
الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ودفعه التخفيف
فيكون له اثر في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم
تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله على انك لو تمضمضت بماء ثم مججته الى ان يقرر لعدم فساد
الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ليست
معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست معنى الجماع لا صورة لعدم الايلاج
في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع

او الجنس القريب قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة
كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه
كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار
والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ
بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور
وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى
مؤثر هو القرب من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل
مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن غصنان فالقرب
بين الفرعين اولى من القرب بين الفرع والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرع والاصل
جزئية وبعضية ليست بين الفرعين والاصل يرثه نفسها فكان لكل منهما ترجيح فاستويا
وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخ كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا
النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه
الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر اعتبار الجد
احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا
الاصل وهو اعتبار التأثير جرينا اي بينا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل
المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف حاز اكثر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه
استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة
ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر
مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم
النفل في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات
انما هي للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث

يعني ان ابن الابن اقرب من الاخ فكذا الجد لا يستويا هما في الاتصال والجزئية
حتى بالميت لان ابن الابن متصل بالميت
بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد
متصل بواسطة ابنه اتصال جزئية
ثم ابن الابن وان سفل باعتبار الجزئية
مقدم على الاخ فكذا الجد

قوله لانه لا يعقل بانه يعنى اى ان يعقل لا نزاحم لاحاجة الى العكس بخلاف النقض
وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون
هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف
ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم
الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر
فيما احصاه ويلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكون في ذلك ايضا الظن
وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لا نتفى الحكم بانتفائه
الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة
الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور
المناسبة فيكفي المستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة
لان التعويل انما هو على اخبره بما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي
يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات
التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم
والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم
الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا
يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك
على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص و
الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسماة بتخريج المناط اي تعيين علته بمجرد ابداء المناسبة بينه وبين الحكم وكذا الى التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك
فيثبت الحكم بثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي
علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة
وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف
في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر

بحذف
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين
في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب او غير ذلك
حتى يتعين وطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس
فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص
او الاجماع عليه دون عليته كالنظر في اثبات كون الشدة علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس قوله وربما يدور ان احتج بعض الاصوليين
على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما
ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع الشدة فان الخمر حرام اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال
اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال
انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف
فان الحرمة يثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم
فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين
علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب
عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما
عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له ح موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناول
اصلا اذ المريض الى الصلوة بل يقعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط
واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل
من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص
عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم
في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند
الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب مع شغل القلب بنحو جوع او عطش
مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور
مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلي او

تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها
احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من
العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي
فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى
ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم
ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال
ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اياما بانه بحث عنه فلم يوجد لما كان الاصل عدمه لما حصل
الظن على انه قد يفيد الظن الحاصل من غيره ورتما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح
في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال على ما ذكرتم واهل
النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار
علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال
بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها من جهة منبه
او اعتبار من الشارع او في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله
والاشتراط لما اشار بادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز
ان لا يوجدا لحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة
ودون ان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجس
والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريره هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل
على فسادها اعتبارا لحال الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص
اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين
من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل
اصلا فيما يبني عليه احكام الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة
ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكم

اما في الاول فلانا لانم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن
النص مقيدا بالحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل
وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل
لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما
رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب الوضوء ايضا مترتب
على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام الى
كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم
القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث
فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر
والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او
التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما دل على النوم دلالة لا عبارة وهذا السبب
فان قيل للبدل حكم الاصل لكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء
ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر
بنفسه فاي باب استعماله دل على وجود النية الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف التراب
استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في
ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم
يكن محدثا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص او الاجماع عدم وجوب
الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة
الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل
لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على جواز
ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث وغيره
ندبا لان الايراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان
سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث
قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران
على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لانم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود

الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو
ممنوع كيف يكون والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا
يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النقض الحاصل
مع عدم حكم لان الحكم ينتفي بانتفاء النقض الا انه تعرض الشرح لحال العدم ايضا زيادة
لتحقيق المقصود يعني لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما
يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالف وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الاسلام
ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية
الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة
القبول وشرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشرع فيوجد التعليل بدون القياس
والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات
السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه
الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثل في التعليل فالتعليل يختص بالتعدية
لا يجوز للاصل اثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم
شرعي او الصفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي
ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك
الا اذا وجد له في الشرع اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء
كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة
وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل
بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل
موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل
لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا
ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او
شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا
على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب

من علمائنا المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فلذا احتاجوا
الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان تثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا يصح
لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه
ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان
اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب او الشرط فممنوع
بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بحجة فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه
شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور
في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله
وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس بجمع الربوا وعلية
الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي حنيفة
يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لا نسلم ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق تحت دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام
مثل وجوب الكفارة بالاكل والشرب والايجاب وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان
جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات
لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب
والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات
السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك لانه
اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا
لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت ان السبب
هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا تعدد له واما
جرح الربوا بالجنس فاورد فخر الاسلام مثالا لا اشكالا لانه انتفى القسم
الاول اي اثبات الموجب لحكم مثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا
خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته الا نقلا بالراي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه
او اثبات كون الجنس موجبا للحكم

بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء، وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع
حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد ثبت أن العلة هي القدر والجنس بمعنى أن حرمة الربا احكام
يتبنى شبهة تحققه لما روي أنه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللإجماع على حرمة البيع مجازفة
كبيع صبرة حنطة بأخرى باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين وإن كان فضلا من جهة الوصف
لكنه ثبت بصنع العباد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لإمكان الاحتراز عن خلاف
الفضل من حيث الجودة فإنه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه، ولما كانت
العلة هي القدر والجنس كان الجنس شبهة من حيث إنه شطر العلة فأثبتنا شبهة الربوا
احتياطا فيثبت بشبهة الجنس حرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لشبهة القدر والجنس
لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق أنه لا بد في إثبات العلة إذ إن ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى
صالح لتعليل الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو
الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلل بالقياس لأن العلة
بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من طرق العلل فيكون العلة
واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا إذا ثبت أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على
أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في
الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت أن علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله
على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر
يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت بالنص
ذلك المعنى المناسب ولا اخلافه وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز
عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائمة قوله
فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد
على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين
على الجهل وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة
على ما سنبينه والقائلون بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه
مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من
الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية

لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي عليه السلام ما
رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول
الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال أستحسن في المتعة
أن تكون ثلاثين درهما وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى
فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد أنه
شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل
العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل
أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في
نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم
الطارئ وبقوله وهو في حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى
الخصوص وعن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على تعريف الكرخي
أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه يكون
بانضمام معنى آخر إلى القياس به يصير أقوى وبالجملة اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان
مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر
استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا
حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما استقرت الآراء
على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس
تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور
خلاف ثم إنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس
على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على
النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ولا يرد عليه أنه لا عبرة بالقياس
في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يتمسك به
إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع قوله ذكروا أنه قسم الصحة تقارب الأثر والضعف
يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق بل التقسيم كل من الاستحسان والقياس

اقامة اسم النبي مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان الغاية شرع ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا واناب اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز مع تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود منها التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة لا ان المامور هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يتحقق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحيح الباطن في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي تنقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية تبيّن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث لا في الثاني فانه يحكم بسقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى يسبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاخر اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلا من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان في القياس الصحيح الظاهر والباطن ترجح على جميع اقسام

والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو الاثر الباطني وخفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس المراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** مالا وف يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس ما في اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة ثبتت للغذاء اذا لم يكن للكرامة او للاستخباث او للاحترام آية النجاسة الا انه اجمع في السبع ما لا يؤكل منه طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل منه نجس كاللحم والشحم اشبه حرمتها ثابتة فيه فانه يجعل الحكم من النجاسة والطهارة الحقيقتين بان حرم الكل ونجس لعابه لكن جاز شعره والانتفاع به ثم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فما صنع فيها الا القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لتصوره على التنجيس الفرع اعني المخالطة اخذا بالاستحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء علاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة بعد الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشتبه على المصنف جهة تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا وينقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع الذي هو مقام السجود ولو لا ان بينهما المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء لما جاز اقامته مقامه فعلى ذلك المناسبة هذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا تتادى بها السجدة الصلاتية لا تتادى بالركوع لان الامر مما يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر لانه لا يخفى ان عدم تادي المامور بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز

الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية
اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخوى القياس فالاول من الاستحسان
يرجح عليها لصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه
حاصلة من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح
الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث
تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن مع قياس كذلك والرابع اتفاق القياس والاستحسان
في صحة الظاهر وفساد الباطن مع اتحاد النوع واصلا تهافي ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان
الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في البقية الباقية واورد على
الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان
مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال
ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صيغة كان القياس على
خلاف تلك الصيغة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا احتياج في ان يعارض قياس ضعيف
او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن فقط الاستحسان كذلك قوله بالمعنى
المؤكد اي يعني انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا
هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل
او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم يوضح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف
والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن
قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او
قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان
الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه
معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فظاهر القياس ان
يكون اليمين على المشتري فقط لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي
على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان المخالف الى وجوب التحالف على كل من
البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم

لوجوب التحالف

المبيع

وجوبه

المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر زيادة وجوب تسليم الثمن بما
اقر به المشتري من الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض تعدى الى وارثي البائع
والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام
المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا تعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف
القصار ورب الثوب في مقدار الاجر قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما
يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما
واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة
لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو حال المتعاقدين
حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا
يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اراد ترد المأخوذ فظاهر وان اراد العقد فكذلك
اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد قوله قد سبق من شرط التعدية ان
لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف صح تعدية المستحسن بالقياس
الخفي قوله المعدى بالحقيقة هو حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات
يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يوجد على المتنازعين في قضية واحدة قوله والاستحسان
ليس من تخصيص العلة ع ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
مانع وتخلف في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة واما فلا
انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة
مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلات الشاربة ولم يوجد
ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بمقابلة
قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل
المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها

والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والمانعة والمعارضة
والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول
الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود
المعنى الذي صار به العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في
الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال

قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل
من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وهو المعنى الذي لاجله صارت
العلة علة بالنسبة الى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة
معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير فلا تسن فيه التثليث لانه
انما شرع للتاكيد تطهيرا معقولا كالغسل فلا يفيد في المسح وتفيد في الاستنجاء لان التطهير
فيه معقول اعني ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل في السلف ويؤكد لذلك
ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا
فيتعلق **قوله** فاجاب في الاول بالمانع وهو في المستحاضة الغذر وهو دفع الحرج وفي المدبر
النطق وعدم قابليته للتملك يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الخارج خروج
الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا هاهنا بدل المغصوب سبب لملك المغصوب الا عن المدبر
كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر
الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب
التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر ان حاصل
هذا التعريف ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة
والفرع صورة الجمل الصايل والنقض صورة مال الباغي وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم اذ لا

فراغ في عدم وجوب الضمان عنه فلا يكون هذه الصورة نظرا للدفع بالحكم والتصاحل بالاتلاف
لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني هو ان يجعل نظير الدفع
الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل
باباحة قتله لاتلافه وحل المصول عليه في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت
العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقط
العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة
حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي
وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر
بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
تخلفه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة
فضلا عن التاثير فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة
ويكفي في التمثيل الغرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر
الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويقتصر على الاستمرار
عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان النقض يدل على امرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يتم دفعه الا بمنع احدهما **قوله** اعلم ذهب بعضهم الى النقض غير
مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة في مثله وجوابه
ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان لم يدفع باحد الطرق المذكورة
بعدم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد
بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل الا
قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم تخرج بعض المحال عن التاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر
واما قولنا ان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا
على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاشيا
عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط للعلة الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر

عن العلة وانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود
المانع وهذا النزاع قليل الجدوى اذ صحح القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة
اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف
علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى
افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص فالمخصص مانع عن ثبوت
الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم
فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم
عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والعلة قد ثبت انه
لمانع فيجب قبوله لانه يتأتى احد المحتملين بعد اعتبار العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع
كالاحراق ... عن الخشب الملطخ بالطلق الحلول قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة في
هذا المقام اقسام المانع وهي وان لم ... لكنهم لما احتاجوا الى تعداد الموانع المعينة لتخصيص العلة بوجه
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عبارتهم عن موانع الحكم الى جناب عدم الحكم ليشمل المانع
عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والخلاف في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم
اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانعقاد والا فهو
المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء
وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود
هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليها الحسي لزيادة التوضيح وفي كون انسداد
الجرح وصيرورته عضوا الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته عضوا الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح
على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
وانتفاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش لا يمنع لتحقق عدم المقاومة الا اذا دام حيا
يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا
صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى ان التمثيل مبني على
التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق
الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي

لا يمكن

لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه والا
لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا
ملزوم ~~والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم~~ للمجاز بل التخصيص في الالفاظ لو كان بمعنى
تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص
الالفاظ بعض الافراد وتوصيف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمنع
اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات
الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وليس من تخصيص العلة يعني
انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس الوصف فيه ليس بعلة عند وجود
المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم
في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة
توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان
تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى اخره وتقريره انهم اجمعوا
على وجوب التعدية عند الحكم لوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه
معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع
ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود
المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها ... فظهر ... ان علة الظن ...
في العلة سواء استلزمت الحكم ام لا ولانا الاجماع على وجوب التعدية مطلقا ... الشرط
ونحوه وكثير منها عدم المانع ... الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما
في ... العلل بالعموم ... والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة
قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علة مشروطا بعدم ذلك الوصف فينتفي
لوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا انضم اليه الخيار لم يبق مطلقا
فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق

ما لا وجود له اصلا الا المعنى الكلي الذي لا وجود له الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على الم
بالحقائق وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فيسمى الكل بانتفاء
جزئه او شرطه كما في الخارج النجس فانه ينتقض على الساحل الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة
كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه
التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كما في المسح على الخف
وهذا انما يصح قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في النقيض
قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا
لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى
عنه من حيث ان الاخرى علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاب
وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف معا يحكم بحصول الحدث
بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصفا له مدخل في العلية
لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر
وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب
منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر
وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل والمعارض
ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع
الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت
كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد
الفارق او لم يوجد لان غاية الامر لزوم ان المعترض يثبت في الاصل علة وصفا لا يوجد
في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق
على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع لكان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم
وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** فلذلك يجب
اي الفوت لما قلنا من ان مقصود الجهاد بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب الالحاق

عنه فاجاب اهل العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون حاملا
له لا بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل
ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل
وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجابه مزاحما له **قوله**
ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه
ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس
وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما
ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في
الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول
الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم
يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي
الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع لا يرفع الحدث كالماء
ولهذا احتاج المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان
كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يجب فيه الحد كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة
في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث فقد ذكر ذلك
سد الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعمومها ورودها على
القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ورودها يحتاج المعلل في التفصي عنها الى اثبات العلية
كلها وعلى كل منها ايجابات فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون
المانع على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة والاحسن ان يمنع الممانعة
بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف في اعتبار نوعه او جنسه
في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع
فانه لا يتحقق بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة
صحيحا لا بالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يوجد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة

فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض ينبغي على ان مرجع جميع
الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض
المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة
وتسليمه عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم
شهادة الدليل يكون بالقدح في صحة مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم
سلامته يكون بافساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من
القسمين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس
والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع
السند فيبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر
المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة
عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم
بمنزلة السند لكان فيه قوله ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد
ثبت بتمام دليله قلنا نعني بتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث
لم يقابل بما يمنع ثبوت مدلوله وانما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا
لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض
اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر
السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع
مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة
من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة
في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع
لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما
هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما لكل سامع والثالث
وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة
لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم ان يقيم
دليلا على نقيض الحكم المطعون عليه بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله الاول

حسب الظاهر والمقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع

يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و
والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى
المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل
اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة
انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار
قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله
المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض
الحكم بعينه فقلب والا فعلى ما يستلزمه فعكس واما ان تكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة
واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييره فكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة
ان كانت بجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة
خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة
واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض من الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب
فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو
جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد
على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر
وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم في فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد
ثبوت التاثير مما لا وجه له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفسير لتقرير الدليل
لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب [illegible]
لان المعترض يجعل شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكس الشيء
رده الى ورائه على طريقه الاول وهو رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله ونظير العكس
ما اذا قال الشافعي رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فيقول الحنفي لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان
يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجوب
والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع

او صلوة النفل

جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم
منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله**
اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي في فاسدها لا يجب
بالشروع وهذا اشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض
السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء
لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب نظيران لا يستقل احدهما عن
الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم
على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني عدم وجوب صلوة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا والاحق ان هذا التقرير غير واف
بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة
فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي
في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر
قوله والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء
بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل فهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه
لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث
ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة
الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم
اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا
تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب
وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى
فالقلب ويقابله العكس القلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
من قلبت الشيء اي جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا

عليك من قلبت الشيء اذا جعلت ظهره البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة
القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح
لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها كقولنا ما يلتزم
بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع
وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما قال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلتزم بالشروع
كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع
من العلل ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم يتعرض التسوية ليكون
اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب حقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف
في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثاني اعني المعارضة الخالصة فنوعان وخمسة انواع
في الفرع وثلاثة في الاصل فجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول كقولنا
في المسح ركن فلا يسن تثليثه كالغسل فقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا اصل حكى القلب
بالزيادة وثالث في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى الزيادة تعريف فيكون من قبيل جعل دليل
المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وثالث في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر
وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وانما جعل احد انواع الخمسة القسم
الثاني من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه الا انه صريح على ما هو المقصود وهو اثبات
نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت
نقيض حكم المعلل بتغيير قولنا في اثبات الولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لقريبها
من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول
المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ
فيحتاج في نقض الحكم بتغيير هذا التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير
لهذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** وسواء كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار
من كون الثاني صاحب فراش فاسد لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد

وحقيقة التي اولى بالاعتبار من شبهته ولذا تعالى بلغ الحضور حقيقة النسب لان
الولا لا من كان قوله ومن قلب انضامه قلت لانا جعلنا اعلا اسفله لان العلة اصل
اعلى والمعلول فرع واسفل فتبديلهما عن جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضا اذا
اقام المعترض دليلا على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو مانع مع السند على ما صرح به
نعم لو اثبت كون العلة معلولا لا لزم نفي عليته لان المعلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من
انه معارض في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله
فلزم بطلان حكمه المرتب عليه وهو تعليل لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة
اخرى قوله والمخلص ولا يرد ما تخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بالاحتراز عن وروده
بان لا يورده الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد المصدق بثبوته كما يقال هذه الجنبة
قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وانما المخلص انما يمكن
عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستدلا بثبوت الآخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة
في الاوليين والاخريين على ما قيل ان اريد التساوي من كل وجه فغير متصور لكون المال
مبتذلا والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر واجيب بان المراد المساواة
في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة
الى التصرف في المال لئلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب
بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته
فتساويا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما
اذا عللنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا اثبت علية وصف آخر في الاصل لم يكن كل منهما جزء
علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت
متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر لهذا اقتدح ما ذكر في بطلان المعارضة بما
عليه متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل

يحمل ان يكون جزء علة وهذا القدر كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل
لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظن بانه لا بالنقول نعم ولكن لا قطع بل ظنا
وح يجوز ان يكون علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا
قوله وان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل
الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا لا يقبل عند اهل
لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية
لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فلا تتعدد
العلل كما اذا ادعى ان علة الربا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة
لتعدي الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح
مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل ونا فيه ما يستفاد من ثبوت علية
وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية
الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية
وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل
هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى انهما
لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى انه لا تصح الآخر
بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وهذا نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لاتفاق كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام
فيما ثبت عليه ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية
ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات
التي ترد على العلل التي لا يظهر تاثير عليتها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة
اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليس له مؤثر ليعم
المناسب الملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية الذي هو المقصود من ايراد الفصلين فصل
كل من الفصلين يشتمل على نوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد

الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة ولذلك فسّر بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل على غير محل النزاع وهذا يجاب الاختصاص له بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بتصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد منزل منزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في الحكم للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يختص القياس بل يعم الادلة فان قيل كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر

بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على ان الاقسام الثلثة لكان انسب قوله والاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم مثله الامثال ان يقدر كل الفرض بالربع والاكثر وان قدر باقل من الربع المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنقص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير تعلق في الدليل فلا يكون موجها قلت المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة كما لا اصل له والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم وظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير

العله اللغه عباده عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل
وفي الشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه

قوله وان ادعيتها حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم بوت الحكم في محل النص بالنص مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل سواء احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والآخذ في المناقضة بعد ايرادها بما يمكن بوجه او بنوع تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى القطع حيث لم يقل بارتداد احدهما ليظهر ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد لان الارتداد لا ينفسخ النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح والابقاء للشيء مع المنافي لا يكون الا بناء على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيهما بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا اصله ايجب بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية من العبارة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على ضده اعني ما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في ترتيب التخفيف وبالعكس لا اخفاء في ان التعليل المذكور من

النوع الاول قوله المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا نسلم ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسع انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فيكون ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسيع والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا لما كان واضحا بينا ان مراده باتحاد الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان المراد انهما تطهيران حكميان تعبديان غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما علينا اجراء هذا اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالة النجاسة بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق الله تعالى للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع من جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وما كان لهم في اشتراط النية طريق اخرى وهي ان الوضوء قربة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بذلك لقوله عليه السلام الوضوء نور على نور وكل قربة مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة كما هو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد

فلا يحصل بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب
معناه فتأهب فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك فلب الكلام
ان الإتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان
الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور وغيره لان الماء مطهر
بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة
كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء
يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة حيث لم تكن
مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من
الجمعة بالحصول في المسجد قال فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجهين الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل القليل بالكثير
الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث
ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة في المزيل من الغير لكونه مطهرا
طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وحصر
الداس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج قال فان قيل تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس هذا
هو المراد بغسل الاعضاء الاربع على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة
الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي
هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير خارج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية
ليست بمعقول فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على
الاعضاء الاربع غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يتعاد ويتكرر
ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها لانها ظهور الاعضاء وبطونها
اصولها واتمها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس وفيه السهولة
الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واما اصل بالمعتاد وعايوجب
الغسل كالمني والحيض نادر قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى
بالبعض **قوله** حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية

قوله او معقول الى ان معقول الاذهان اشارة الى ان ما وقع في الهداية والنهاية والكافي من ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول

قوله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما بيانها فان
فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول
وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال
على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم
بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى
واما على صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث لصحة
قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين
ودفع المنافاة فالمراد من مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة
من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن
عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس
بتعبد محض لا يقف العقل على سببه والمنافاة بين عدم استقلال العقل بادراكه بدون ورود الشرع
ايا معقولية الشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف
على ورود الشرع وهذا حاصل زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين
وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة كالماء
وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي
مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية وتحقيقه بل ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء
الوضوء عين النجاسة تزال واذا لا حقيقة وعقلا فلا تتعدى الى سائر المزيلات بخلاف
الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة
الحسية ولا يخفى ان هذا انما هو مبني على تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول
الهدام يحتاج الى النية لا بخلاف تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في
الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو
لا يوجد في غير الماء لانا نعرف التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول

المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان
وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها
يلزم التعليل بعلة قاصرة وهو منها نظرا الى الاقلال ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا الا ان فخر
الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه
فيجب ان تشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص
الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في
باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول
الطهارة باستعمال الماء في بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو
تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا اخفاء ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل
بادراك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه
يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير
معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون فرعه وهذا القدر اشارة الى المعقول
منهما وهو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة كما يفهم من التنافي لا سراية النجاسة
الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على
ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير ولهذا لم يتجزء
الا بلا في الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السراية الى جميع البدن مبني
على حكم الشارع بها من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن
حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصاف البدن بالنجاسة بحكم
الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني
زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول
دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه
شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو ادعى ان الحدث الثابت بخروج النجس من
غير السبيلين يغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا

الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت
الحدث بخروج النجس وهذا جائز كما في تسوية الجيد مع الردي في باب الربوا فانه تعدى في ضمن الحكم
المعقول الذي هو حرمة الفضل عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس
تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة
فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على
المصنف حينئذ حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لانا نقول المراد بعدم المعقولية ان العقل
لا يستقل بادراكه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل
الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا
او معقولا بمعنى انه لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى انه لا يستقل العقل بادراك
الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم
بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل
اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف
مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع
الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال القايس
قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس
خارج المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال
في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم او لا وان كان لاثبات حكم
آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج
اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه
حكم القياس فلا يكون حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المعتبر في المناظرة اربعة
الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس
الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى
حكم يحتاج حكم القياس اليه ان تثبت بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار
الا ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث لئلا يطول الكلام بالانتقال

من دليل الى دليل ورد الا فالانتقال منه عليه الى علة لاثبات حكم شرعي على منزلة الانتقال من آية
الى سنة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد تعالى ان
الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا صيانة الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل
من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وتقابل ان نقول لما كان الغرض اظهار الصواب
يلزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان والحسن ان يمنع المعلل الانتقال
من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما انه اسقط اصلا رفعا
لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل صلوات الله عليه عن تمسك العرفي الاول والغرض
ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر لاجل اثبات ذلك الحكم بدليله
وكان قد ادعى المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع
في جواز الانتقال لما في قصة الخليل عليه فان معارضة اللعين باطلة لان اطلاق المسجون وترك
ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم
يجعل انتقاله خاليا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال والمراد
بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه
بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم الذي يأتي بالشمس من جانب
المغرب قوله فصل عقيب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض
في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وتعين
التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسد غير صالح للتمسك
فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم
يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت
فهو حجة بمجرد وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة
للدفع لا للاثبات فان قيل اي تمام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة
للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع انه لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض
الشافعية انه ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن

بقائه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء الى اهاليهم وبلادهم كما كانوا ايشا فيقولون ويرسلون
الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من القرابات والتقارض والديون والاخرون
استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم
يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع
ببقاء شرع عيسى الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب
في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان
الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء
الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى
علم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء
الحكم وعدم انتساخ في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي فذلك بحسب
وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا
كما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن وان لا الزام على
الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا
لا نزاع في ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع
يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله

وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء
بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء
قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون المدعى عليه
بريء الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي
كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا
يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق
لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى الكم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم
من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت
الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم ان القائل
بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو متمسك
بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة
واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع
كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من
انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام
في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها **فاقد**

المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا
بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما
للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه
في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع
واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء
المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى
بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما
عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة

الى اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا
فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض
وصوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو الاصل في باب
التناقض فان كثيرا ما ينسد فتح الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون
الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو
الصحيح لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين
والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى
قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه واشترط ان لا يكون تابعا لتقوي
احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا
من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام
التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء
ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي رحمه الله
لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى
زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قبيل علم الوزان حين
اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن يعني ارجح زده عليه
فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم
الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة
الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفق بتحقيق التبعية قوله
والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا
في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة
الاولى معارضة لا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة

اي في زيادة احدهما بالوزن

فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى و اما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية واثنتين
او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك بعض من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بالكثرة
الا ان حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما
شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهورة
والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب
والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح وان لا فان امكن الجمع بينهما
باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك وان لا يترك العمل بالدليلين ويرجع ان امكن المصير
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه وان لا يتعذر الحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين
القياسين اذ لا يتصور التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي
من نص او اجماع آخر لا ينعقد اجماع مخالف لنص قطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي
بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي
ولو لم يترك القياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم
من انه ان وقع التعارض بين شيئين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس
وما تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا
الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض
السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة
بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان
لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يتعارضان ثم يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ان يرجح الآية او السنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا

اي ترجيح المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
والى القياس عند تعارض السنتين

للآية

للآية الواحدة او لا ترجيح للآية او السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا الا ان يقال ان كان باعتبار
تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو خارج فلم لا يجوز تقويه
بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض
فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن
في هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان تصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح بخلاف المماثل ولعل
القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر
واعلم ان هذا يشير كلام الامام السرخسي رحمه الله قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما
ليس المراد ان تعارض الدليلين تناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما و التكلم
بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم
بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم
غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة اشهر انه ليس بقائم في ذلك
الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص
اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم لا يشكل ان الدليلين
المتدافعين يتعدد من الشارع الا كذلك قوله كان سؤر الحمار قبيل الشك في الطهارة لتعارض
الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس من تعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي
عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي
عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب
المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة
قياسا على اللبن في احدى الروايتين حصل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة
لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب
المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى يحصل شبهة
يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضب حتى يحكم بنجاسة
سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار
في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم
طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ

واما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقديما للاصول واذا لم يمكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي أخذ بالاحوط والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس هذا اهدارا لاحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية فالى هاهنا ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشعر كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم والا فطهور بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا الحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر والاشكال في حرمة لحمه ورجحنا جانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والا فنيه فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فكون الضرورة فيها اشد من الحمار ولم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسته فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لو حكم لانضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وارجلكم بين آيتين او قراءتين اي في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب وقيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد ووقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي وانجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عمرو ومن ان النصب محمول على العطف على المحل كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وسواء كان شائعا مستفيضا مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والجر في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف

آنفا عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا الارجل غسلا خفيفا شبيها بالمسح ثم المسح المعبر به عن الغسل هو المعتاد الذي يدل عليه الواو ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي ايجاب الغسل جمع بين الادلة وموافقة للاجماع وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني في دفع التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعي بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان نبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها ليست في اللغو وهو ما لا يكون له حكم ولا فائدة فالمعنى المعتبر هو تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة في الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي نفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اي عزمت عليه ليشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا ويصير نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشيع في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان فيه رد

الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية توزعه ذلك في حقوق الله لاسيما الحقوق المالية من العبادة والعقوبة الثالث
ان الآية على هذا التقدير تكرار للاية الى بعد ولا شك ان الافادة خير من الاعادة وردها بان سوق
الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو
الخالي عن القصد وبالمؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية
الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا
وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها
في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المراد المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا
على الاثم بناء على ان المراد المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة
التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب جزاء الاثم
بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة لكونه
دفعه وستر الطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله
لا يؤاخذكم الله كذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما
فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم والاوجه ان يجعل الكلام في
الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلت وكذلك
اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي
او لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق عند القائلين بعموم الفعل المنفي
يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما
او باحدهما في المكسوبة والمعقودة الحنث عند قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بالتخفيف
الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل
وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن ومن المفهوم المخالف
متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم
تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الحل بايجابه اياه تجوزا فان قلت لو كان المراد
بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على

يطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما بحكم قراءة التشديد
حقيقة واما على التحقيق مجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع
فيكون حجة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض فيكون لغوا ولا
تعويل على مثل الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجي بمعنى فعل كتكبر
وتعظم في صفات الله تعالى فحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لاكثر
ناخير حق الزوج الى الاغتسال وسيل معنا وقضاء اي صيرورة الصلوة دينا في ذمته
ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة
انما يكون بالاغتسال بقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا والا لحمل
في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد منه لكن قوله لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ولكن
لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله
فان قلت اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد وردا اي ان كان قد وردا وعلى تقدير
ورود في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي
دال على اباحة جميع الاشياء لكن زمن هذا الدليل متقدما على ورود النص المبيح ليس بمسلم على
الاطلاق في جميع الصور بل قد وقد وبهذا يتبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النقض على
ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب بالانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود
النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتتغير بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا
اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وما جاز المعتبر في النسخ كون الحكم
شرعيا عند ورود الناسخ لا ثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم
ذلك الشيء المخصوص قوله عينيا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير
حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء
الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما الاولى حدله
محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم
فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او
الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به

بناءً على عدم ورود الشرع لان مبنى المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا
كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفاكهة
فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند معتزلة البغداد
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا
يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب المندوب
والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فان كان فعله فحرام او تركه فواجب
وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فان كان فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على
المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب
المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام
اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان
اردت خطاب الشارع في الاول بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه
للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة
تقتضي اباحته تحصيلا للمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص اجوابه
المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما لشيء فيتصبر عنه فيثاب
عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم او التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لا يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر
والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم
بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرج معلوم قطعا
فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة منه فكل العقل لا يدرك بالعقل
تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في
ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على القبح ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف
في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته قلنا المراد بالاباحة جواز الانتفاع

خالبا

اي عدم جواز الانتفاع

خاليا عن امارة المفسدة و بالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه
صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق
بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق
بثبوت حكم في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف واما
الاول فهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف
والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يتوقف العمل بالعقل تكلف وثانيها ان الحكم قديم
عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم
بالفعل على البعثة او لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المح وقد بان تجويز
ان يكون تكليف المح لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم
بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا
للاشعري بل هو مبني على مذهب الحسن والقبح فلا يصلح الزاما وثالثها ان الفعل اما
ممنوع في حكم الله تعالى فيستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير
رجحان وهذا معنى اعلامه نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع
اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المصنف عليه وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما
هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة
اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما
عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف وتنشأ هذا الاعتراض مع انه
كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل
الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل
الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع منه ومراد
الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا
اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه اذ لا اذن
يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم
الشارع بعدم الحرج فيه لا يكون حسنا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل
لا يلزم ان يأذن الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله

الحكم ومارة لعدمه

وهو جائز عنده

فيحرم او غير ممنوع فيباح
واجاب الامام بانا لا نم
ان عدم المنع في حكم الشرع

اي انه ليس بكلها ما هو كرمة نار على
الحمة والمعروف ملك الغير لا يثبت
الا باباحة المالك

نزه ماء البحر فا
اذا نرحة كلفة

وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما
لله مع انه لا يخلو عنه اما لانا نعلم قطعا ان لله في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والجميع
ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض
بين الحكم وعدمه وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان
حكمه الاباحة او الحظر فمحصله التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا ايضا وهو
القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما
في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف
ولعله علم دليل آخر على جعل التحريم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة **قوله**
كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت
للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح
والتعديل يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد
وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد وقع بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان
ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي
فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر لتحقيق الامر
وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى
النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل
والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين
والا فقد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله**
واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد
شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ممن هو بصدد تعرفه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد
فالمتعارضان لا ينبغيان يجتمعا في اصابة الحق فالقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل الا انه
دليل عليه فيرجح اليه **قوله** فكل واحد يعني انما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا

كما قال عليه السلم اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله

بالنظر

بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر
الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان
لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لانه
النسخ **قوله** فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النقل
والاجماع وحاصله اما في ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد من
المتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص ونحو ذلك والثاني بقوة في الراوي كالترجيح بفقه الراوي
كترجيح المشهور على الآحاد في المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا
قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام او في المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الرواية
على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه
او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف
ههنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما
عرف عليته بالايماء اهم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب او اقرب الى القطع على غيره وما عرف
بالايماء مطلقا يترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل
الاحكام ثم لا يخفى ان الدرجة تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب
اعتبار الحكم لكونه المقصود اولى من اعتبار شان العلة فيترجح ما اثر جنس العلة في نوع
على ما اثر نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من راجح
او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب
من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على
راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة
الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به الترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة
الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما في القياس والاستحسان من ان الاستحسان

اي عدم الحكم لعدم علته اي عدم الوصف وهو العكس الذي
اي اصول الحد القياس او اصول الوصف

النفس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكونه اعم من القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام

لقوة اثره تقدم على القياس وان كان ظاهرا لان العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تترجح بالعدالة المختلفة باصلها فهي بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق ولا يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان تزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الحر تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن قادرا العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق ينافي مع الاسلام اذ ليس للبقاء مهنا حكم الابتداء او قلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق الى الحرمان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف عن تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله من تضييع اي اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع اي بالعزل لانه اتلاف حقيقة او في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى قوله هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو فيها بل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرق معنى

تحت حكم

في طول الحرة يعني الغنى اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا حصل

فان نكاح الحرة الذي صار من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر

انما يلزم هذا لو كان الكرامة انما تتصور لو لم يكن مشروعا في المسلم اصلا كعدم مشروعية نكاح المجوسية

العقوبة او الاهلاك انما هو من ارقاق الحر الثاني اي من وصف ارقاقه لما مع الاستغناء غير منظور اليه بدليل جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان له تزوج الامة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له شراء او امر او اب نادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له شراء او امر والدم ولكن في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يتقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة التي وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى نكاح الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما يؤثر في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف بعدم رق الزوج على ان الحل بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا قوله اي في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يحل نكاح الامة حالتنا حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالتقدم وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتأخر تحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا منه كاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدا ونصفا احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذا الملك زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الرأس على بعد تسليم ان اثر الركنية في التثليث فاثر المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما

اي نكاح الامة الكتابية عند عدم الطول وجوز محمد عند وان كان تحته حرة وعند وجود الطول

ابو عادل

اي بعد ما كان الحاجة للحرمة الاولى

تحقيق

معنى

٢٣٦

كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان صوفي الكر
نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بان يقول نويت بان
يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع
الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله وبحوها كالتصدق بالنصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج قوله تحقيق للحجر بالمثل تقريبا وذلك
ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب
المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما
وراء القيمة غيرانه المتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا قوله
ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة
الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح
بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح
الخف والجبيرة فيترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة
الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة فيترجح كما يحصل للحجة بكثرة
الرواة لا وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا راجع الى الثبات اي قوة
ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصيف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن بعضها الاثر بالنظر الى الوصف ونوع الثبات بالنظر الى الحكم
الكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الايمة من
نوع من هذه الانواع اذا قررته في فصل الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه تقرير
المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهذا يستلزم
نفسها دة الاصل فيوخذ الثبات مع تستلزم كثرة شهادة الاصل اذا كان بحسب اعتبار
جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال صوابه
من الثاني قوله الرابع بالعكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى
الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف
بيّن المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فيقولون كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما

وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله كبيع عين اي متعين فلا يشترط القبض
الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث
يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في
الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة
ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا بدين قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء
من فضة باناء من فضة وكما في السلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فيهما
نعم الان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند النيات فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالاثر
وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم
فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان
كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد
ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض في المجلس ثم اختلفوا في ان التقابض شرط
صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو
ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط
والجواب انه لما لم يمكن فيهما المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه
اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا حال العقد حكما كالذي في المحيط
قوله فصل التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون
لكل من القياسين ترجيح من وجه فيتقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان
الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات
اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه
فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال شيء
على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين
بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك بحسب
امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع
ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما ان العبادة

جال الاحسان فيكذلك الكثرة قوله وذكروا له اى للترجيح بالوصف الذاتي امثلة الاول منها مثلا
انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل
متقوم لا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من
تملك احدهما بالقيمة فيرجح حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجح الى الذات
وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب وهو البقاء حال بعد الوجود وتحقيق
ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق وجودها تغيير ولا اضافة
الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه باق من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته ونقص
معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار
هالكا فيه الى الفعل الغاصب من ظاهر وجود الثوب بهلاك الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ
لاب على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال
القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله
فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك
ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها ثلثة الاول الترجيح بغلبة
الاشتباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته
والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة الثبات والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة
في باب القياس بمعنى الوصف وصورته وتاثيره لا بصورته بان تكثر الاوصاف او تكثر محال
الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة
الايجاز في النص والاطلاق في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب والعام على الخاص بل
عند الشافعي رح يقدم الخاص على العام والقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي
الوصفين في التاثير او الملائمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن ويكون
بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان
الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى انه لا معنى لجعل الثاني فوتا على ذات جزء منهما تسامحا لا تركيب في قول
من جنس فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى الحكم واحد الاجزاء قوله لما ان كل
دليل يعقل الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يتصل وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير
او تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة

بانضمام

خلافه

بانضمام اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على نقيضه فيتساقطا الكل بالتعارض
وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل
للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة
الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخر وصورتها اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام من ام بان تزوج
عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانه بانضمام قرابة الام يكون اسبق
جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستحق بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند
الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن
عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق
الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة لانهما
جنس واحد تتاكد بانضمام اخوة الام اليها لم يوصف الابوين اذ لو اجتمع الاخ لاب والاخ
لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة
لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة
والتقارب اعم منها بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر
وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية من صفات
واحد فوق الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا كالكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئيات كما في
المصارعة المقاوم واحدا واحدا والرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او
الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا
يرادفه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو افترق في العلة كان من كثرة الاصول لا الكثرة
الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه
الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا
على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لاخرى
لاستقلاله به لا بانضمام الى الاخر والاتحاد به ليفيده القوة ثم بين تكرير العلل الجلية للاحكام
الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلل يعني ان يسقط الاخر بالكلية وكل

كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فان قيل سلمنا انه لم يعتبر الكثرة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع
الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة
الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف
نصيبها وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب الثلث بحيث يتفرد باستحقاق الشفعة
ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة
جميع المبيع وليسرع جانب صاحب الثلث الاكثرية العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي يكون اثلاثا
ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته
كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك ينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوع بها
علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجرة والحيوان وقد ثبت
في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه
عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمرة على الشجرة والولد على الحيوان
ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة
علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالراي وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما كان بحث
الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج
استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي
او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب
اي القرآن بان يعرف معانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات
وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف
ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى

او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن
الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق
وكذا بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان
هذا اعتبار لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم
بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها
الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من
ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص
والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ
لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا
يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في
هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه
الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه
معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق
بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما
يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا
حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام
النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان
المصيب واحد عند اختلاف المجتهدين وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم
في ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد يعني

اي لا ان علم الفقه لا حاجة اليه في الاجتهاد لان هذه الفروع وامثالها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا وتقدم الاجتهاد وعليه شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان الى اخره

الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام
ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح
اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وح ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه ظن المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى
كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد
والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين
فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين ثم اختلفوا
في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطا هل ينقض الرابع ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه
وخفائه فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق
في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف
ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة
الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته
بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل
مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في جهة القبلة
والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان
المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة
قبلة لكان من ادى صلوته منهم الى غير جهة الكعبة مخطئا واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة
فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب
بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين
فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان
يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على الآخر وعلى من قلده ثم اختلف القائلون

الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين

ان المجتهدين مكلفون الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا فائدة في الاجتهاد الا اصابة الصواب فيكون المجتهد مكلفا بالاصابة

وهو جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها متعددة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات لجازت صلوتهم

كما هو عند اختلاف الزمان كما في الخمر فانها كانت حلالا ثم صارت حراما وكذلك ثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر فان الميتة حرام في حق غير المضطر حلال في حقه والمراة حلال لزوجها حرام على غيره

بحقيقة

بحقيقة الجميع ثم ذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر
ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء انه اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم
وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحقوق في المسائل الاجتهادية
وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين حكمين في الاحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل
الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء
من غير تعب في بذل المجهود لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا
فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما
ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتحقق الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه
على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي شيء شاء لا بد من الاجتهاد
ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا
عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل
انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة
في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى
سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطل مراتب
الفقهاء وتساوى الباذل لكل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد
الاعتراض قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر و
الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه
الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان
يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد
كل الى صاحبه ملكه ولو كان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه
ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم
وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فائدة وان لم يكن يدل على نفي الحكم عما عداه

وفهمه

لكن في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد
الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت في موضعه وعد عاس بان المعنى ففهمناها سليمان
الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان على حكم ابيه على ان ترك الاولى من
الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ليشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويقويه ما نقل ان قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق
للفريقين كما قال هذا احق لكن غير احق واقار السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى
والاثم فصلح للاستدلال على الاصول وافادة دلالة الاجماع نحو ان القياس مظهر لا مثبت فما ثبت
بالقياس فما ثبت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون
ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد
الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ولا يعقل
ملا ان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لا
انصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى
شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل احيب بان الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع
لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العموم
على السواء ولا يخفى انه انما يتم هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق
في الاجتهاديات الثابت بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميّ لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا
وشافعيا فافتاه احدهما بالاباحة والآخر بالحرمة ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وكذا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع
المتنافيين بالنسبة الى والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا اوله
والتكليف هو ابن عمر تمسكهم بانه لو اتحد الحق يلزم التكليف بما ليس في الوسع وتقرير
انا نعلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد

الاجر عند الله

كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب

٢٤١

والاجتهاد هو نظر الى رعاية شرايط بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او
خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد
مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان
يكون حقا بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام
نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور
بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على
المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير صوابا لزم
ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على ان مذهبنا
هو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لم يصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى اي المقصود هي الجهة التي رضيها
الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات لو سلم قوله وعند البعض
مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة
الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع
والطاقة وبذلك وصف ابن مسعود رضي الله عنه اجتهاده او هو علم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه
والاحتياز في ... بخطاء بدل الرسول الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان
خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم
على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما كان
ذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام اوتي علما وحكما في الجملة ويصيب الاجر
اي اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه
مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان له اجر نصف ثواب المصيب
كان صوابا ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو
على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله عليه السلام ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأ فلك حسنة ومن حكم
المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله عليه السلام لولا كتاب من الله سبق
الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان تحل لهم الغنائم او ان لا يعذب فما

الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ليستحكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو
أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر
في الجملة ثم إن كان ضعف الوجه الاول يتبين الاخذ لا مستند له بالاطلاق على الكمال حملا
به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة حكم الاصالة كان هو المراد
او الفعل وهو مخصص للنص علم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باخذ الفداء والرخصة فيه لمسكم
العذاب في ترك العزيمة فحدوث العذاب متعلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه عزائم
لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق حدوث العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد وهذا تقدير
كلامه وفيه نظر لان لو لا لانتفاء الشيء لوجود غيره فدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد
انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الغنائم ولو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق
العذاب وهذا دال على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود
المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل
يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا لان
يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد
فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول
والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير
المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق
الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب ...
الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم و
ومباحث الحاكم فترتيب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم
به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به
لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف عبارة عن فعله فيصير المكلف
محكوما عليه وحاول في الباب الاول اخراج تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام

والعصا في المطلق ينصرف الى الكامل
اذ الم يتصل به قرينة ومنا
اتصل وهو ما دل عليه الآية كذلك
حسنة فانه يدل على ان الخطأ
ليس الخطأ الكامل فيصدق
انه يحمد الخطأ فيما هو الحق لا في
نفس الاجتهاد منه سلمه

وهذا باطل لان المسلمين اجمعوا
على انه ليس في ملة الاسلام في
النار احد يخلد ابدا شرح

ما يطلق

ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات حتى يفيد التكثير
مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام
ما هو متداخل كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات
كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له واما الذي الجأ الى محصل الباب اجمالا
لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل
المكلف او اثر له فان كان اثرا له كالملك فلا يخلو منها شيء وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا
اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول بتقسيم الفعل بالنظر اليه ...
الى صحيح وباطل وفاسد وثانيا الى منعقد وغير منعقد وثالثا الى نافذ وغير نافذ ورابعا
الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك
او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي
ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا
فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير
الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا
والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء
فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا
اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو قول الحاكم هو
الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت
الحكم في المسألة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه
هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا
وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال ان الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو
الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم
عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب
له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو
صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليق كالسببية ونحوها فانه خاطب
المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة

او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس لفظا مدلول
اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم
اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد
بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا
لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد
بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان فليس الملك حكما
لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب
وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف ره الحكم اما ان يكون حكما
بتعلق شيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا
لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع
امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس
فيجعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى مسامحة ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق
الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو
بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله
والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الاخروية
اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد
بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة
لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم
ومصالح واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة ومن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية
على حكم دنيوية ووجوبها على حكم اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود
دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب
الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لا نسلم بل المراد بالتفريغ تحصيل ما يرتفع به
تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى على ما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة

على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في
الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق
بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة
خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجع الى الاحكام
الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم
على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في
كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع
البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير
موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة
والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه
والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون
وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق
الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع
اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل
وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية
المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل
والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا
واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود
لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب
قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان تكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر
عليهما على ما ذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح

والنافلة قوله بالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف
والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب
والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم ولذا يفهم منه تعريف
الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوهما ومعنى اولوية
الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله ومعنى اطلاق الاولوية على ما هو
لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام بنوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في
المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر
فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع
والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير
الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة
او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد
حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم
اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة
على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان
التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار
بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا
ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ولا بد للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه
حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تع قوله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي
الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل

المعتزلة

ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول
فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان
عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك
بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا
يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة
المفهوم اللغوي فلا امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا
علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع والحق
ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما
هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع
مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة
واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك [illegible] وقد يطلق الواجب عندنا على ما
لا يعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى
ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن
تجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا تحمل عند الشافعي ره
وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عم وعند جمع من المتاخرين ومنهم صاحب
فخر الاسلام ره يطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي بدون قرينة بدليل
قولهم سنة العمرين والحق ان الكلام في السنة المطلقة وبين مقيد وبهذا الخروج
الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث ظاهر فمن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة ما هو المدلول اللغوي والاضافة في ان
المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة ينصرف
الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل

يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يأثم تاركه جعل حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صلوة
المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يأثم تاركه واجيب
عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا وانما تقلبت
فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله فاقرءوا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسد
يجب القضاء ويعاقب على تركه كما ذكره ابو اليسر رحمه الله والنفل دون السنن الزوائد لانها طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي رضي الله عنه حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا
شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب
بل اداء للنفل ولهذا ابيح له الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا
لمعنى التخيير وان كان يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا لئلا يكون ابطالا للخلو عن القصد لكن
يسقي زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول
قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما
هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان
كتنويت مملوك الغير ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض
للعبادة او لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى
فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى فيجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا
يتجزى بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا بالبعض
الاجزاء المتقدمة كونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور قلنا هو دور معية
بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما
فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء ولا نسلم
ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف
يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء
الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة

قوله بخلاف فساد زرع الغير جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كما ذكرت ينبغي ان يضمن ما فسد من الزرع حسن چلبي

متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة

قوله لا على وصف كونه عبادة قال السيد الشريف الاولى ان يذكر لفظ البقاء ليوافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة ولكنه محمول على حذف المضاف المذكور حسن چلبي

لا صيرورة

لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية المتأخرة عبادة فلا دور
فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة
قلنا هي اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك
فان قيل لو مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة
قلنا الموت لا يبطل تحقق العبادة كانها منتهاه القدر من تمام عبادة الحي للكل الا الزمان
كونه عبادة فان قيل ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي
جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى
اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال
البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان
المنذور قد صار لله تسمية بمنزلة الوعد فيكون احسن حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء
الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة
الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك فكثير من المحققين على انه مجاز من
باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب
الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف
لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم
الاكل ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما
ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف
منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل
من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء
عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجه عن الاعتبار
شرعا والخروج عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا او خروج العين عن ان يكون محلا
للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل
فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا وما لاح على هذا الكلام اثر الضعف
بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه

والحاصل ان ذكر الكلام ان لو كان الحرمة في الشرع على معناها اللغوي

شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله ولكن صح ذلك اضافة الحرمة الى البعض الاعيان كحرمة
جلد الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة
وهو ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب
الخمر ويسمى حراما لعينه الثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة
بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل فقوله
عدم محل فعل الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا عن قابلية الفعل ومنع
ثم صار الفعل ممنوعا وخارجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه
غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل
الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل
بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق
المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام
فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية فحملناه
على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على
الحال ومما يستعار بان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل
لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه
مسيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو الى الحل اقرب يعني انه لا يعاقب فاعله
اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون
استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة
لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام
اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني بمعنى ان ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما
والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا
والا يسمى واجبا قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقابلة فالاولى تسمى رخصة
ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها

لكنه

لكنه رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة و
الندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما غير اصلي والمحال لتغاير
الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبار قلت اجيب بان الحكم
الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه
مما تفرد به المصنف وهو مخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر ولما
كون الرخصة مما يتعلق بمقصود الاولى يعني لم تعتبر لتفسير ما في اصول الائمة
ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وما جعل
ان فعل الحكم اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة
في حقه فهو الرخصة مخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام
ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب
وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة
على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف
فعله بعذر مع قيام المحرم قوله وهي اي العزيمة في الفرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة
والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا
خاف الهلاك فانه ترك واجب فعل شيئا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا
حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح
لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان
الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له اصلي وجوبا او ندبا وهو لا
يصلح بلا ابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسيع لا التضييق
فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون
في مقابلة الرخصة ما حاصله ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد وان يكون راجحا على الطرف
الآخر الذي يتعلق به الرخصة او مساويا له فلا يكون مباحا ولا مرجوحا فلا يكون حراما او
مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر

اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص عند المتاخرين لو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار او ندب افطار المريض عند بعض الائمة الا ان يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كما في الصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك هو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة الا ان يدعى الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فالاستباحة مع قيام المحرم والحرمة كلام في التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد هنا بالاستباحة مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون على طريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل اي جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله من فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذكره في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما حقق سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ومع ذلك لا يدفع الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة

توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا توجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اختص ببقاء الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيتبع بخلاف اداء وجوب الايمان فانها علة قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما فيستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الوجوب وفي اتلاف مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت اصلا لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد كذلك ايضا لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات لذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اذ لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لان الاكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه الله وتبعه صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده مطلقا وايضا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار

الصدع الشق ... والصدع بالحق تكلم به جهارا

مباح بمعنى انه مساوٍ للصوم ما عترضوا عليه بانه لا نطق برواية تدل على تساويهما بل الافطار
افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على
الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم
فى الصبر مستديما للعبادة مستقيما على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر وهو الثقل الذى يأصر
صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى
صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص
عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة او قرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت
الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا سميت
الرخص سميت بها لكن لما كان السبب معدوما كان حقيقيا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة
بل مجازا فقول لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا اى الحلال
الاحصيه اى الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف
النوع الاخير فان الصوم فيها بقى مشروعا فى الجملة بخلاف ما اذا احرم الصوم على المريض
الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير **قوله** من حيث انه سقط كان مجازا قلت
لا نسلم ذلك فانه بعد وجود الموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب
فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من
الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعدا عن الحقيقة
قوله كقول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم حتى يفسد
السلم فى العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كانت شبيهة
بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لتحقق القدرة على التسليم الا انه
علم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى اى الدين بالدين لكون السلم حكما
غير اصلى لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز
للعجز عن العين ولا الابان مساوية من غير وكثيرة الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا ان حرام رخص
فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للتمهيد كما فى اجراء كلمة الكفر والكل حال العذر على ما ذهب اليه البعض
اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فتنتفى

بحكم الا

بحكم الاصل وهو قوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من
الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله الا ما اضطررتم
استثناء فيكون خارجا عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى
وقد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم فصدر به وصرح اليه عائدا اى ما حرم
اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه
ضمير حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام
لا الاخبار عن علم السامع **قوله** يشير ان يكون اجراء الحكم ايضا مباحا لتوقع الامن لكونه
وقلبه مطمئن بالايمان لا ما تعول **قوله** هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته
ان يفيد نفى الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة فى قوله فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشير بان الحرمة باقية وان المغفرة هو
الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد
على ما يحصل به ابقاء المهجة لتعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان
حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات
النفس اى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند خرابها وانحلال تركيبها وان
كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس
عن تغذى خبث الميتة لقوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس
لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس
اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال
تركيب البدن **قوله** روى عن عمر رضى الله عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت
عمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل
علينا ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله عليكم
فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى ان الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل
الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال لعمر بن الخطاب رضه
فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد

فيه الحجر

ولكن القوم تعالى تحقيق مما يحتاج الى ذكره فذلك لرسول الله تعالى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل في انتفاء على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب حرمة الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض بذلك حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دالا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسال وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر سياق القصة وكذا الاستدلال بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان التعليق يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا كان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير وانما ثبت في اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء والاخف صعف كيفية والاية كالمجمل على ان الاية في قصر اجزاء الصلاة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين اما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي لا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو فقير بين صوم السنة والكفارة بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الشيئين مختلفان معنى لان الصوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة فيه معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان التنفل احق علما

249 والاربع اكثر ثوابا لاختلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الركعتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله شاء ما ذكرنا في باب العام اشارة الى ان المراد بما هو الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه الموجب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في شان الانحصار انما هو محض الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اثر من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه لو مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الصلوة الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي اما الاول فالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل يبقى بما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن جنس الاكثر حيث يعطى للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال اخلاف الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فانها داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي تكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب نحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها

عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه
الركن الزايد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشي
بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد ولفظ الركن
مجازان والاول اوفق بكلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج
اي التوجيه الاول
المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره
فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم
العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم
اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها
في الزمان وسموها بالاعتبار الاول علة اسما وبالثاني علة معنى وبالثالث علة حكما
ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح
وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما
يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف تقييد الاضافة بكونها
بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة
في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور
الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يحصل الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل
فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى
والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وتوجيه اخر ان كانت
العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا والا تركب
من الثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل
الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة
التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما
كالايجاب المضاف — كالوصف الاول من علة ذات وصفين
وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلا لها
اسقطها المصنف من جهة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وينبغي ان يحمل
كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة المتحقق التاثير
مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يصرح فخر الاسلام ههنا بالعلة حكما فقط

كما فعله صاحب الكشف

لانها علة اسما ومعنى لا حكما او علة معنى لا اسما ولا حكما كجزء العلة

لانه

٢٥١

لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع
في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة
العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على
انه تجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم وفيه ابطال غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل
ذكره صاحب الكشف
اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل
وغيره بين الشرعية والعقلية فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامام ابي اليسر
وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند الاكثر تقدم العلة وان يعقب الحكم العلة ويتصل
به فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء ان حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان
من مشايخنا من فرق وقال ان من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها بالاتفاق بخلاف
الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم
الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا
جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقارن الفعل
معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا والجواب انه ان اريد ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية
فهو ممنوع بل عين النزاع وان اريد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن
العلة بالزمان بناء على ما هو المدعى ولو سلم فوجه اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا
يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسالة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذ ليست اعيانا بل اعراضا واما بقاء العلل الشرعية
حكما كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال
قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري
ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على
ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار بناء على تطليق المعلق
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ

بشرط هذا اللفظ ان عدم اشتراط الاتصال

وهذا كما لو ادعى جواز التاخير بشرط الاتصال

عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان العكس
ان لا يجوز شرط الخيار فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي مندفعة بدخوله في
الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها
لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي
احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني
العلة اسما ومعنى وحكما وليس مستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله
ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التوفيق
بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذكر انه اذا زال المانع بان اجاز
المالك في بيع الفضولي ومضى مدة الخيار او اجاز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت
العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان
المنفعة معدومة فان قلت لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى الملك الاجرة فلم من ضرورة
عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالمثمن والثمن قوله
لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف نبه عليه ان العلة السبب
على ان تتخلل بين الحكم والعلة زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال
في رجب اجرتك الدار غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف
البيع الموقوف فان البيع يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكأنه
ليس هنا كما يتخلل زمان واما فخر الاسلام فمعنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه
وصفه تراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الوصف يكون الموجود علة فالى ان الحكم لف
الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم به موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل
قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب
بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب
يدل على ان معنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر جميع الامثلة السابقة ان الحكم
لما تراخى الى وصف كذا وكذا كان علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى
الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك
كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار اي صار ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة

والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة
بالاول كالمضي في الهواء الى محل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة مضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار غرة رمضان
وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة
يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب والذي ذهب
اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا
وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال اقامة للعين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة
الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء ومعنى
قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل
ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا اضافة
الحكم اليه وما شرع فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة والتقرير
كما في الاجارة توجب شبه السبب فالاضافة الحقيقية اولى فلذا التعجيز وقوع الطلاق على مجيء الغد
من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان
الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لعدم علمه الا بالدليل في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب
علة تشبه الاسباب لانه ليس مما يقارنه الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة
بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب
علة من غير شبهة بالاسباب وليس النصاب سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء
علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم
بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية
لكان سببا حقيقيا وليس النصاب علة العلة بمنزلة شرى القريب لان ذلك انما يكون كذلك لان
النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والحكمي
هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بالسوم في السائمة وعمل التجار وتغير
الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب

علة العلة تشبه ان العلة الذي تراخي اليه الحكم ليس بعلة حقيقة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب
لكنه شبيه بالعلة من جهة مرتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى
يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل
جزء علة بل جعل شبيها علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول
اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية
كما افاده بقوله رحمه الله على مال العين فيه قيل فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان
للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المتوسطة المستقلة
يوجب حقيقة السببية فتوسط شبهة السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا العلة لوجب شبهه
الى النقم وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه يحرر كونه علة حقيقة لا يلزم كون
النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا
وهذا تنبيه الى ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فانه علة العلة
انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلا بنفسه وهذا ادق ما يشار اليه لما انتفى عن النماء ان غير حاصل بالاول
حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى تغيير
تقريره ولو كان متراخيا الى ما يحب حصوله بالمال الى اخره وفيه مساهلة وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه
بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى ما يحب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة
العلة والنماء لا يحب حصوله بالمال لا انفصال انما ينفي ذلك لانه حينئذ يكون علة العلة لم يتراخ عنه الحكم حتى
يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لا انا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم
التراخي لجواز ان يكون الوسائط امتدادا كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا
المقام انه لما تراخي حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه تراخى الى ما ليس بحادث به والى
ما هو شبيه بالعلل وهذا شبه السببية للنصاب لوجهين احدهما تراخي الحكم عنه
الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب كمال الانفصال بينه وبين الحكم ويحصل شبه السبب بالسبب وثانيهما
ان للنماء شبه العلية فيوجب شبه النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام الى ما ترى
ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كما في البيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث في البيع التراخي انما هو الى مجيء زوال المانع لا الى الوصف
اي مراد فخر الاسلام

فان قلت قول المصنف في الشرطيتين الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله
بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم
تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب
هو العلة من غير ان يكون للنماء مدخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه على شبهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب
كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا معنى قوله ان الاداء بعد الاصل
قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت
يعني ان الامور المذكورة علل اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت
علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم
الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة
للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط
شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية
خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو
علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة جمع ذلك شبه الاسباب من
جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى
القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح
فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وقد ذهب المصنف الى ان الظاهر
انه ليس بعيدا من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة
ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به وكيفما هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
فقط في مثل شرى القريب قوله واما ما له شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله
واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه لان المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كما هو شرط في البيع
كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لانه احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود
لا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه موثر

والسبب المحض غير موثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا اثر لاجزاء العلة في اجزاء
المعلول واما الموثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرهنا لما كان علة الربوا هي
القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة
الفضل لما النقد من المزية فلا يجوز اسلام حنطة في شعير وهذا خلاف ربوا الفضل فانه اقوى
الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف
والنص عام وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ثم لا يخفى ان يكون بد انه **قوله**
واما معنى وحكما فيما اذا كان بين العلة والحكم وصف موثر بين مترتبين في الوجود فالمتوقف وصفا
علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون الواسطة بل انما يضاف
الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في
ايجاب الصلة لهذا تجب صلة القرابات وبيع العبد الا ان للاخير رجحانا لوجود الحكم عنده
فيجعل علة معنى وحكما وتعتبر الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة
العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر
ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون
الى ان الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمثنى
الاخير في اتعاب السفينة والقدح الاخير في المسكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا
بالاخير ثم الحكم يجب بالاخير لكن فيصير الجزء الاخير كعلة العلة واثبت ان علة العلة تكون علة
اسما مع انهم صرحوا لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به
الامام السرخسي وعرف والملك لم يوضع في الشرع للعتق واما الموضوع له فملك القرابة وشرى
القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى
فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة للملك وعلة العلة بمنزلة الحكم غير متراخ عنها
فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي
الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي
شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا
لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتريا معا فعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه

حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه
تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد
فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم
بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا
وفي دعواه ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول
النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة
معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ولكن ليس يتصور تاخر
القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** او
باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه
والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار
عن المحبة وتقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها
بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر
محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز
عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان
تجدد الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل
الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني
ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي وعن اشتباه الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها فيما يكون الرحم مشغولا بما الغير احترازا
عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث
ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك شرى استحداث منه وتلقي
من جهته وملكه بمكنة من الوطي المفضي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة
على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه اقامة السبب اذ الشغل انما
هو بالوطي والملك ممكن منه مفض اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع
والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء

عن الاختلاط بها فقد وجد استحداث ملك الوطي بملك اليمين بسبب موقع اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء بلزوم البائع ومن غير طهور براءة رحمها عن مائه فلولا عنا الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا موقعا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما يحرم الدواعي اى دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي تقتضيها والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع ما يترتب في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاذا اشبهه العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف عليه الحكم ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا وبعبارة تعدد الاقسام باختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ومؤدى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بحسن تقسيم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم نتعرض للسبب الذي فيه شبهة

٢٥٤

العلل قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له قوله فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشر فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بموجب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشر فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد من لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق من الدلالة على المال ومن سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسالة الشهادة بالقصاص وقد وقع في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة لا يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة والمستولد مبنيا على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تبوءت حالة كونه محرما علة للضمان وموجبة له

فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث
العلم في الغير بحيث ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك
قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن
لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه
ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا
يبقى مدة بقاء الدنيا فمن شرط ضمان الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا
يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل
المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قيل السعاية
الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا
فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجا به هو من الوجء وهو الضرب
باليد او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق
او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما ترتب عليها من الجزاء وهو
وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية
اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف
عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب
على ما زعم المصنف كان اصح ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين
للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق
عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها
في وقوع الاجزية مع الافضاء اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط
كان مانعا للعلة من الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاع
المنجز وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة
لا يصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها
الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة للثبوت وانما علة الكفارة هي الحنث
لانه المؤثر فيها وقد سبق ذكره في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية
الافضاء وعدم التاثير وكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي

لعل المراد بالسبب في قوله سببا مجازا العلة بدليل انهم سموه سببا باعتبار ما له وهو العلة ... وهو العلة لهذا المجاز شبهة الحقيقة ... جهة كونه علة حقيقة كما صرح به بعد

فيه معنى الافضاء الى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان
قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا
القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة
بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر
الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة بانه يؤول الى السببية بان يصير
طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا
بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين قوله
ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه
علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة
ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال
اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله
فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حال التعليق
بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود
الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين بالطلاق التأكيد بايجاب الجزاء اي مقابلته فلا بد
من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحصل خوف نزوله على المحافظة على البر
وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علق بالملك كما ان تزوجتك فانت طالق
كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره
كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم
التحقق فشرط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط
بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فتظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود
فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على ثبوت الملك وجود
الملك عند وجود الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق
بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها
الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل
كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج

الثاني يقع الطلاق فلأن لا يشترط ذلك في تنجيز التعليق اولى لأن اليمين تبطل من الابتداء او اماد ليلزم علينا ان التنجيز يبطل التعليق فنقول ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلابد من ان يكون البر بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر لان الضمان شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر لان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون الا يرى انه تصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب بخوف لزوم الجزاء او الواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء الحكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجوب للجزاء ويلزم عرضية الوجوب شبهة لكون المسبب ثابتا على تقدير حصول السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لابد للحقيقة من المحل كذلك لابد منه لشبهة ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقع دليلا على انه لابد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذه الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث اما ما ذكره المصنف من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب في هذه المسألة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلاث

بعدها

استوفاها

تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق وتوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب لكونه منه بشبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال لكونه دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا احتياج الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما يحتاج الى ان يقرر ان الشرط هاهنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للنكاح شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان الشبهة انما تعتبر حيث لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء واما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار وهو الرجل لان على المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو باق لم يتجدد ولان على ان في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحلية منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في اخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدر الكلام على تنبيههم على انه باب جليل القدر في الاصول يجب ضبطه وعليه لا كما يوهم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب

لنا

الادلة او العلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى
لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب ايضا لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم
يتوقف على ايجاب الله تعالى واتيانه بعض وذلك في العبادات خاصة اذ المقصود منها الفعل فقط
ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد
فيجوز ان يضاف الاحوال وتسليم الشرع للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
انما نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعله الاحكام مترتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات
وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص
والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سبب ظاهر ما ترتب عليه الحكم على ما مر في
فصل الامر **قوله** سبب وجوب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى
الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع يعلم به
ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم طلبه بسبب معين
حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته وغير
ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود يقتضي جميع الكمالات ونفي جميع النقصانات
لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القايلون بقدم العالم
بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قايلين بوجوب الايمان
بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر
الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتبه الناس في ذلك متفاوتة على ما اشير
اليه بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس
هو اشد المراتب وضوحا

وضوحا

٢٥٧

وضوحا والزمها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارض
فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان ولهذا صح ايمان الصبي العاقل لتحقق سببه وهو
الافاق والانفس ووجوده وركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن العقل والتامل اذ
الكلام في الصبي العاقل لتحقق سببه العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق
في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم
المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط
عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اداه الكافر تومن فاكره على السكوت
عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى
الخطاب عند عامة المشايخ كالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم
يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاكثرين
لا يكون معذورا لان وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا
لان وجوب الاداء انما يشترط له الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان
ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المودي كما في جمعة المسافر **قوله**
وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيقه لكن في الفصل المعقود لبيان ان
المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي
هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه قولا وعلم ما في ارع عشر احد الكم
والتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر
غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشرع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون
بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فحصل الغنى ويتيسر الاداء فجعل
النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه
السبب المودي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربع التي لها تاثير في النماء بالولادة والنسل
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده
تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال
بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكررا
الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب

أحد

صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان بعض الائمة ذهب الى
ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع ومن حقيقته
باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا يلزم القضاء على من كان
اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وليزاحم نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل
ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء اذ ليس وقت الواجب ووقت الصوم
هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم
معنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة
على حدة مختص بشرائط وجود منفردة بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة
واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
قوله وعن لما لا انتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه انها
للبعد والمجاوزة فاذا ادخلت على الاداء لم يحكم الا سبيل اما ان يكون لانتزاع الحكم
عن السبب كما في قوله ادوا الزكوة عن مالك والخراج عن ارضك او يكون للدلالة على ان ما وجب
على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما في قوله ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل
الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يمونهم
ما يوازن المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا
يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
ويعرف انه فلا يخرج عنه ادلة الخراج على الخطاب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا
وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وبعض صدقة الفطر انها على العبد لكن النفقة والمولى
ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب على العبد لانه التحق بالبهائم فيما تملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب
على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى
المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والمجنون قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر
حقيقي لا يحتمل الاستعارة يعني من اوصاف الله كذا قيل وليس بسديد لان مراد القائل
بالاستعارة انه كما جازت الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف بتضاعف
السبب بناء على انه شبيه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاحكام
الى غير السبب وارتحال الشرع بحج الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب

غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما
تكرر الواجب بتكرر الوقت فلتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس
بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر بتكرر الحاجة والشرع جعل الفطر وقت الحاجة فتجدده
تجدد للحاجة قوله هذا الوقت اقوى الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو
ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها
فترجح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم
بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب
المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه
ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل
الاضافة لا الوقت ولا الاستطاعة اذ لا اضافة ولا تكرر بتكررهما مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب
كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر باعتبار النماء الحقيقي وللخراج
باعتبار النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر متعلق بجنس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فتعلق بحقيقة الخارج
متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض ضرورة الا ان العشر فيه اصله الخارج
لان الله تعالى خلق ابقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتهما
والنفقة عليهما كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن دار الاسلام الحافظين
لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء و
في الشهداء فيكون النفقة على الغير نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء
الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من
كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال
بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم
بلسان الشرع والذل من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للاذلال والصغار
وضرب ما هو من الجزية والاضعاف الى اهل الحق والنماء وصف فيكون باعتبار الاهل

كل منهما مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب الاشتغال بتحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا محالة لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للطهارة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروط بالطهارة فيتأخر عنها فلو كان سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عنها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو ارادة الصلوة لا نفسها والمتسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله وللحدود والعقوبات ترددان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف قتل العمد والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بني الكلام مهنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان

صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجوب الطهارة والسبب هو م

سبب

٢٥٩

سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس شرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والحنث خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل والتمثيل وان انعقدت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد قوله ولشرعية المعاملات تعلق ارادة الله بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تع قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر للافعال الشرعية كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذا يسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما نبهه على التفصيل قوله واعلم انما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة ما يترادف السبب وكان بعض ما سماه مهنا سببا قد جعل فيما سبق علة ونفي كونه سببا اشار مهنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم والاشارة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف انواع شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما لا معنى

اي البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك مفتقد م

باحكام ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق
بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الاول
كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام
تسميتها مساهمة شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط
ولذا سمى صاحب الدلائل الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة او السببية
وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان
في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو
الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يتحقق الحكم بدونه اصلا
كالشهود للنكاح او لا عند تعذر كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبر المكلف ويعلق
عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة
التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف
تعليق به كالشرط قوله وفيه اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس غير الشرط
الحقيقي بحيث لا يتحقق الحكم بدونه قوله فيضاف اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق
امراته الغير المدخول بها بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع
الطلاق ولزوم نصف المهر المسمى فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا اي ما اداه
الى المراة من نصف المهر المسمى لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة لاضافة الحكم
اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق
لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة الخالصة وما فيه
معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل
العلية مع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل
لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان
على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الاصل ابراد

بان يدل الكلام على التعليق واداة كلمة الشرط م

شهود النكاح

شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء
منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التحصين فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم الحلة
والاحصان وعله تحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما
اشترط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او وجدنا لا ليس
معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما
ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا
وهو المنصوص في الجامع او وجدنا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم وهو ما
اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ومثالا لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة
الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل لم كان قيد عبدي عشرة ارطال فعبدي حر ثم قال
وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي
بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله تضمن الشاهد
قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد
من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء
بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على
حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفته وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد
حله يعتق العبد واذا انفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة
اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف المالك في نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة
الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعلقوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم
وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء
ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق العتق
هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت
علة الملك هي الشرى دون القضاء لما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي
بضمان العتق محل نظر عجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود

الشرط بان العلامة شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي
حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلما كانت العلة في محل التيد في قضاء القاضي دون تعليق المالك والحسن
انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة
وهو حكم يؤدي الى هلاك المال في صورة رجوع الفريقين شهود التعليق اعني وقوع المعلق عليه الى
محل التيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو
شهود كون التيد عتيقة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اولا بتسابغ للاضافة الى الحكم لتحقق العتق
قبله ظاهرا او باطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة العلة من وجهين احدهما ان وزن التيد محقق
الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به
المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود
العلة لانهم العتق الحقيقة فان قيل لم لا ثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل
ثبت العتق بلا شيء احسب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء
بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو
يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف
الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي
ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشير بانه لو كان الماشي ايضا متعديا
كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر
ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي الا ان مراده ان المشي مباح
في نفسه وان حرم بالعرض في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لا انا نقول الحفر ايضا
كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب
الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر
العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف
الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون
اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا
وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا
حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وصولي الشرط

الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك
الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان حلف الدار فانه طالق اذا التعليق وسوقه
المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار
بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع وتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا
الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر وخرج فانه ليس من معنى السبب بل في معنى
العلة ولهذا يتضمن وانما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس
مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير
الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لانه عندنا مشيرا الى الخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقرير ان الشرط المحض متأخر
عن صورة العلة والسبب متقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض متقدم على انعقادها علة
لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد
العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا
في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا
امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على انه امر باستعمال العبد وهو غصب بمنزلة ما اذا
مخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة انه مفض الى الشيء وسبيل اليه فلا
بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة ههنا
نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق الحقيقي كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سبق **قوله** لدى محمد رحمه الله ان فعل الطبيب
والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا لا يصبران عن
الخروج عادة ففعلهما ملحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما
هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فيسوق كلام
المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اراد ان فعل الطير والبهيمة
هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اراد انه هدر
مطلقا حتى في قطع الحكم عن الشرط وان اراد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع

على متعديه صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط

كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن صدر من اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولنا نحن ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد ره بناء على ما سبق لكلامه من انه استدلال واحد فان قيل يجب ان يجعل الحافر شرطا لا علة لكن هو ان الشرط اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وغيره الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك اي الفعل الطبيعي لا يصلح في صورة شق الزق قوله واذا قال المولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في التهلكة اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والمولى محتاج الى الاستحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدار وهي في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء فكما يشترط الملك عند الآخر قوله واما العلامة فهي علم تتضمن بتفسير المصنف ره ما يتعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب الوجود او وجوده واما تقدم على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الا الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة

كشروط

كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل المار وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم لما نقل كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون فلان في الدار واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق وآما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان فعله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا ينافي انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يكن تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كما لا مانع ههنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا تصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل فينبني هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي انه لو شهد عبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العبد لا الزنا وذلك لان قبول الشهادة على الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في المبسوط واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا فضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبتها شهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة لتكون اثباتا لاثبات العقوبة قوله وهو يصلح الخصم للشهادة ويذكر باعتبار المصدر في معنى شرح الفعل قوله وهو حاصل اي اذا ادعى المسلم في هذه الصورة تكذيبه في الرق او دفع الكاهن لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء مخصوص في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب لامتناع قبوله

شهادة القابلة مخصوصة في المشهود به وهو الولادة وكذلك يضعف في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول الشهادة الكفار مخصوص في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا
تقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الكفر ضرر عن العتق مع
الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة
في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب فنحن انا لا نعلم ثبوت النسب الا
بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او
الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب
وتكون الولادة علامة معرفة **قوله** وان علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا
ولا الزوج مقرا به ولو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارهما بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض وعندهما ايضا عند الحنفية انما ان الولادة علامة لثبوت
النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة
امرأة وتثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرط حتى لا يثبت في حق
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق
نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في
حق استحقاق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في
حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب
وشهدت امرأة بذلك فالحاصل ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والاثبات
بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم
وبالولادة تظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم
قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد ترتبا على الرمي والعجز
عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق
الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم عند الشافعي رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على
يرمون فيكون شرطا حتى كانه قيل من دخل الدار ثم كلم زيدا فانت طالق وعبدي
حر كان الكلام مع زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول

شرحا

٩٤

شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ثم ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا لا على مجموع الجمل الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما
قام الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان
القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقدم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه
فيكون شرطا **قوله** قلنا نعم لا نسلم ان القذف نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل يتردد
بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة في اقامة منعا للفاحشة ولو كان
في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن
جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة
الا انه لا يحتمل الا قدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا
مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام
وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرا على الحال
لا مستندا الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او
غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان
العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية
وعادى لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان تعتبر جهة الحسبة وعادى لجانب القاذف
قلنا قد ذكر انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان
اتى بها بعده بطل حد شهادة القاذف فصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف
لان تقادم العهد سبب يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير
الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر
قوله اما المحكوم عليه وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه
حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا
يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التعلق بالله
مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود
شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي
ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط تحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود

تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل للحكم الشرعي
ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب
الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم
مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي له وراء
اركانه وشرائطه اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها حقيقة
لما هو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق فان وجدت الاركان
والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم
فسد اللحم اذا خبث رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط
يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل
واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رح
هما لفظان مترادفان ولا اختلاف في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحقوق
الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعظيما وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله وبالجملة كما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع
قوله اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود
وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى
المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج
وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان
وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في كل من الفروع اصلا وملحقا به
وزوائد لا يعني ان كل جهة واحد من الفروع تشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان
من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله
لم يتصور منه التقرب اليه فالاصل والملحق به والزوائد فالاصل في الايمان هو التصديق يعني
اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته وثبوت محمد عليه السلام وجميع

ككون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا تنافي كونها في نفسها

ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا
قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان
معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به ثم معنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وباور داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار
كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا
فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في
الضمير ودليلا على تصديق القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس وتعسره
كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس
الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر حتى لو اكره الحربي الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة
على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يحكم بردته
في حق احكام الاخرة والدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه ولكنه انما هو بدليل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث
من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت
شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلوب والملحق بها الصوم
من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودا بالذات
وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة او حكما بالانتظار
على شرط الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر سميت بذلك لان جهة
المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهة العبادة كثيرة مثل
تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات

وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب

قوله

العباد، وما فيها من معنى المؤنة يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح وموؤنته فيها عقوبة كما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سيما موؤنته فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل عن الارض والمؤمن من اهل المؤنة فصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر منافي القربة من كل وجه ولان الانفاق العشر كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج لما في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء فلما اذا ملكه ذمي ارضا عشرية يبقى عند محمد على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العقوبة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف تضاعف العشر لان الكفر منافي للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه الله يقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوط والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين فتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم حرفا من الغنيمة لكفرهم وفيهم من الروم فلا يتعدى اليه مع الكافر ما صار اصلح الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد نوديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد

حق الله تع اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تع الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعادن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصر كحرمان الميراث فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه عزما لحقه بجنايته حيث حرم من حقه الاستحقاق وهو القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالتسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق التسبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى التسبب اي العلة فان قيل تعلق الحرمان بدون التقصير يمنع قتل مورثه خطا فالجواب ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تع رفع حكم الخطاء فضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة وانما وجبت في الخطاء لانه سبب مباشرة من صفاته العبادة والعقوبة تحقق بها فصار الخطاء والجزاء بالقتل والاخر في الملك بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله لانه منزه عن ان يلحقه ضرر ان يحتاج الى جبر بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل نيل الراحة بالمتلف وهو الحق الثابت لصاحب الشرع فالتضعيف نعمل تضاعف هذا الاستعباد والغايب بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اراقة القتل فلان ضمانه القربة والقصاص واما في غيره فظاهر قوله وهي في العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة يؤديها بطريق القربى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله الى انهم جعلوا التشبيه لكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم

ان تكون لكفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور
فتكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة وهذا فاسد نقلا وحكما و
واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار
غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل
ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم تلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين
عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين اخذا ولما
في مجلس احد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار
منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة كونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه
كان في الاصل للطلاق ويحمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح
لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة والذي ذكره بعضهم
ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف فتصلح
للقول الذي لانه لم تعطف العود على الظهار ثم رتب عليها الا انه يجوز اداؤها
قبل العود لانها انما شرعت للحرمة الثابتة بالظهار تقدمها على الفعل لينتهي الحرمة
بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا
للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها
مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الاصلي
من الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها
سببا للوصول الى الجنة وهو قبيح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها
ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر محبوب
للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للتراخي فاقل ما يجب عليه من المشقة
انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس لانه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ
وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام
بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق
الاحكام بالشروط لمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله

لا يليق بالحكمة

لا يليق بالحكمة قوله وكذا في كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول
ان علم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر معلق بما وجب اليه المصنف
من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وحكم الامسد لا اول ظاهر واما على ما هو المذهب
فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة
يدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب
على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية
لما سقطت بالخطأ كالقتل الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في
الافطار عمدا شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان
تكون كفارته عقوبة محضة الا انها لما كان صنعا الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت
اولا تتصور الجناية بالافطار بعد التمام يختلف بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
فلم يجعل الزاجر عقوبة والاخلل بهذا لوجوه العلة مستفادة منها قوله وهي اي الكفارة
عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى
كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورد في الاسلام
في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف
سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد
اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كما في الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة
ويقيمها الامام جبرا لانه مأمور باقامتها واما عكسه فلكل وهو ان يجب الشيء عبادة
وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله
فيسقط بدفع تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا انه لو اسقط قوله
وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء لخرج النظم عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الحكم
في نوع وهي عقوبة للكفارة لكنا نجعل الكفارة الفطر فيحسن الكلام ويستقيم المعنى النوع
الاول ان الكفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا
جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف الكفارات
فانه لا تختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة

عن تسليم الحج م

الفتوى م



أنها ه م

أن وصف العقوبة غالبة في كفارة الفطر دون غيرها من الكفارات

الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط لشبهة قضاء القاضي كما اذا
راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته او لفسقه فصام لعموم علمه صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم تلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا
فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل الا ترى
ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على
رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب
القصاص على الولي وعند الشافعي تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي
وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض
الثالث انه المراة اذا افطرت عمدا الزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض
فلانه يزيل استحقاق الصوم فيجتمع في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع
انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة ولم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح
في نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها حق الله تع لما
مر من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي اجتمع
فيه الحقان وحق الله غالب فهو حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار
عن المقذوف ولتغليبه المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة
لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تع في نفس
العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرع القصاص ابقاء للمحترم واخلاء للعالم عن
الفساد الا انه وجب بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد
راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجري فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق
فخالص حق الله قطعا كان او قتلا لانه سمي محاربة الله تع ورسوله وقد سماه الله تع جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تع مقابلا بالفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق
من جهة انه تستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة انه في معنى
القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير

خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار اي بعدهما خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين
اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم
بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له وان لم يخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب تبع
لمن سباه في الاسلام فلو مات نصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند
عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت
خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه فلا يلزم للخلف
خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من
وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله
تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون
حكمه حكم الماء اي ما يجوز الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا
وان جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث
لطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في مجرد الاباحة مع الحدث لكان له
حكم براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري اي
خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لا
يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق
واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى ما لو قيل له ان في مكان احد الماءين
طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء
طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة ح وعندنا
لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا
لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا علق المصنف رح عبارته بحال الاسلام
حيث قيد بان التحري في مثل الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر
بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا حاجة للتيمم بدون

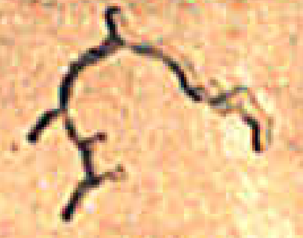
الحج عرياناً سواء كان طلب ضرورياً او خلفياً مطلقاً ولا يخرج مع احكان التحري واذا جوز
التيمم فيما اذا تحير تفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفاً ضرورياً يعني انه انما يكون بقدر ما تلزم
به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضرورياً انه لا يكون الا عند ضرورة
العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعدما اتفقوا على كون
الحلف مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في الآلة يعني
ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً في
لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك
على التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء نوبه لكن فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة
الى الاصابة كالماء ادخل شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجب التيمم بالحجر الاملس وطلب العس
هذا من الزيادة في شيء لان معنا على الزيادة في الحكم وترتب الآثار الاتري ان استيعاب التيمم
عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئين لما
يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل
على الماسح مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان
في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا
اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف عن
الوضوء لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما اقتدا
المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رحمهما الله في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح
المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان
وجد المتوضئ ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب
منعقداً للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود
الاصل مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة
ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت
موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو
الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تجب
الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيقه قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي

تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون
وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه
لا يكون جسماً ولا جسمانياً ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير
المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس
الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول
ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا
لانهم استندوا في ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى
الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سبقتها
ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط
بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة يميز
بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك
من المعاني المتفاوتة والمتقاربة وما صح في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور
يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب
بتأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات
الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخص من العقل احتاج المصنف الى توضيح وتبيين المراد منه
فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان
يكون بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من
صفات القوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض
من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي
يفرغ في النفس بعدها للادراك وحاله خصها بالاضافة الى ما حال الابصار بالنسبة
الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك
المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهه بالنور في انها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا
ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ انه اي بذلك الطريق المراد به الافكار وترتيب المبادي

يتهدى

الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها وتمكن من تركيبها وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهى الى متعلق بمبتداء والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدئ اى يبتدئ نظر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدرك القلب بتأمله اى التفات اليه والتحرج والتوجه نحوه بتوفيق الله وحسن الهامه لا بتاثير العقول وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله سبحانه وتع واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فمعنى ما سبق كان حاصل معنا حصول شرايط الوصول الى المط وانكشاف الحجب عنه من المطالب والهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما هاهنا فمعناه قابلية النفس لهذه المعانى فان قبول من شان القوة التاثير والفعل معنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت مع نوع باعتبار ترتيب المبادى وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المط انما هو بالالهام وبتوسط الملك العلام فان قلت القوة التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت المراد قابلية الاشراق الى ان تكمل جميع الآثار وتحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفى المتن مراتب تصرف القلب بعد بسط العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فتجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التى بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى تستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلال حدوث العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئيات النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا ينتزع

وكذا فى جانب التصديقات



٢٦٩

من الجسمانيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية والحاصل ان المراتب الاربع هى ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدا الادراك وهى باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهى باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك لان النفس فى مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات تسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد تسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاءت واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها تسمى عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور النظريات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات اى مرتبة للتادى الى المجهولات النظرية وانما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى تخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كما للثلاث الاول او كمال لها كما للرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا ويعنى بالقوة المعنى الذى به تصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى

او النفس

قوة على الفعل

النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويترفع عليها فوز
العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر
في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية وكما ذكر لطريق ادراك العقل
بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله حيث
يستعلي ابتداء والضمير في اليه عائد الى حيث اي طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه
درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية دراك الحواس
هو ارتسام المحسوس باحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة سارية في البدن
كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك بها المطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب
المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين تدرك بها الالوان
والاضواء والاخفاء اي ان المرتسم فيها هي صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو
هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس مرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم
هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصوله
نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها خمس
خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس
تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في ~~العصبتين~~
~~المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين تدرك بها الالوان~~
~~والاضواء والاخفاء اي ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو~~
~~هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس مرتسم في الباصرة بل صورته كما ان~~
~~المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته~~ في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها
مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة
مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مقدمه على ما ذكره المصنف بها تدرك
المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني المعاني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت

هي موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظ وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير
من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم كالخيال للحس المشترك
والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها تقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له
رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة
تستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت
متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكر
من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا على ذلك
بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة وقد غلط في كلام المصنف ليس
ترتيب هذه القوى في الوضع والمحل بل ترتيب تصرفاتها وافعالها فانه ترتسم اولا صور
المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولا
قال ثم بعد الحافظ فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله ما دام مبتدأ
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة
علوما اي صورا او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا
نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردة عن العوارض المادية
تفيض عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التعريف
في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور
للعقل واما تحقيق هذه المباحث فهو لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف
المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل لان
عود الضمير الى حيث هو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور
يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الاجراء كائنا من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك
الطريق يعني انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي يبحث بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق
واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن
بد من نور يهتدي به ليتمكن من سلوك ذلك الطريق فهو نور للنفس به تهتدي الى سلوك طرق التحصيل

في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على
نسق يفتري المطلوب بشغل الملك العلام قوله ثم معلومات النفس الى هذا الكلام
الاشارة الى الطريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن باختيارنا
اثر في وجوده يسمى العلم نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل
وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية
والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات
وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس لما لا اذ
ملاك الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف
ومخالفات للهوى فلا يتصور العدول عن الملايم الى المنافي الا بعد معرفة ان الاول شر
والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات متشتاقة
لتطويع القوى واحريها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث
انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس
لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر
والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا منع
من جانبه عن التشبه في الافاضة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية
المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخير على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم
على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم
على عدم الملزوم قوله ثم لما كان نور العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء
اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة
الاعتدال في الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس
الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا بمعنى صفائها ولطافتها
عن المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
عن الحجر في قبول النور واما بقاء فلان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض
عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء والى هذا الاشارة بقوله متزايدا من
النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كسب العلوم تكميل القوة النظرية وتحصيل

الملكات

الملكات المحمودة تكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الحاصل من حيث
فازدادت افاضته نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازديادها والمناسبة وتفاوتها وتحققها
العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر
الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر المشقة
وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدارك والمحركة
التي هي الات القوى العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتحصل الى الفاعل
ومعقولها لتظهر آثار الادراك وهي منخرطة مطيعة للقوة العقلية باذن الله في امر ما
بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فدرجا تبرز من المصلحة تحصل
الكمالات قوله وقد شنع باب الامر اعلم ان المهتم في هذا المقام تحرير البحث
وتلخيص محل النزاع ليتبين ان النظرية احد الجانبين وتظهر صحة الغلط والانزاع للمعتزلة في ان
العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان
وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا
في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا
صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا
لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه
بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة
نعم بناء على اصل الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل
البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله
وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع
لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان فصل الوهم لا ادراك الا المعاني الجزئية
والعقل لا ادراك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل
هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة
انجذاب النفس الى الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان
الفها بالمحسوس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله نور العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل

مع كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تعلق الخطاب وليس المراد ان العقل
لا يستقل في ادراك شيء واكتساب ... عند الاشعري اي الاسماعيلية في اثبات الحاجة
الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان عند الصلحاء وذهب كثير من
المشايخ منهم الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها
بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية
بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله
مع بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العقد موجب لا فعال
كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق
التوجه اي الاستدلال والكفر بلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار
معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت
كالمسافر اذا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الترخص بحالها قلنا ذاك في الفروع
واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله**
وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الناشئ في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن
صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار لا لاي على انه وجد زمان التجربة والتمكن
من الاستدلال وكذا اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور
ولسرع تقدير الزمان دلائل عقلية او سمعية بل ذلك الى علم الله فان تحقق تعذر الا
فلا رحمة ... ابي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الافاق
والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل ان صح ما لم يكلفوا بالايمان
كان ينبغي ان لا يهدر دمهم بل يضمن فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز
بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي
والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب
اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور

ستراه

مصلحة

الفعل

الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاول بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر
لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم
على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها
بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته
اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين
في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق كما قال الله تعالى
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة في ادنى مدة كمدة الكل بالنفخ في الصور ويصعق الكل بالنفخة الثانية
فصورهم واستنطقهم واشهدهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انبيائنا تلك الحالة
ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان
قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه والتكاليف يؤاخذ بها فلا بد من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه وعرض
بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الاولى ان لا يدل على ثبوت وصف
مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذا المعنى بل العقل انما هو لتحقق فهم الخطاب
والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف او
ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف
بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت معناه الوجوب عليه نفسه
باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعل بمنزلة ظرف يستقر فيه
الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد
والميثاق الماضي كما تعالى وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا ولذا واكد على ما ذكرنا
فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه
وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد لمعنى الذمة

الادلم

وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحالّ والمقصود واضح **قوله** قال الله هو واذ
اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة على الربوبية
والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله ع وكل انسان الزمناه الاية
تمثيل للزوم العمل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على
انفراده كما انه تعالى جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف ضار اصلا لذلك وانما المراد مجرد
الالزام والالتزام وتحصيل علاقة البقاء **قوله** انا عرضنا ع وحملها الانسان فالمراد بالامانة
الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام
العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان
ع ضعيف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين كان
ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار
الاغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة
وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة
ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل
ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن
اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن اباؤهن الاباء الطبيعي الذي هو عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان
قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية
وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على
القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما
وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه على ان الانسان وصف بالحمل اصلا ليتصور عليه
وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفردة
من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه
ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يتصور اصلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات
بل دلالة قوله ع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق
لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان الحق
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان هو ساقي شيء

ذكره في الخبر — *الراعي* — *عدم* — *الابانة*

ما ولاك

ما ولاك مباينه اي يترامه مباسرك الى مياسرك والبارح بالعكس والبوب ينظير بالبارح
ويتفاءل بالسانح لانه لا تمكنك ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو
سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير
اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر
استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه
ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي ثم القضاء
هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي
كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح
المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في
الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان
الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء و
القول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها
من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد
الانفصال عن الام فتصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن
اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته لما يمكن
اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما وجب عليه عما لا يجب وهو خطاء
من الكاتب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة لشبه المؤن من جهة انها تجب على
الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة
فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها
عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق
التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا
لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية

كان

ثم غش الظالم موضعه الذي يجمعه من دقائق العبارات او جمعها غثة او اغثاث صحاح

لم يكن

وان كانت حيلة الاانها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل عن فعله والصبي لايوصف بذلك ولهذا لايجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لايتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لاتجب عليه اى على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولامالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان ولايجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فايدة وحدوث العالم وهو سبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لايحتمل النفل اصلا ولهذا لايلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لايحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يابا بعدما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لاوجوب له ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لايثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المودي فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قايم فاذا وجد كان المسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا ليعرفوه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لاحاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة

بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فيما يثبت بالقدرة القاصرة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لايحتمل القبح واما قبيح لايحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وهو حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لاضرر فيه لامن جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لان احكامه الاصلية الموضوعة هي لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي هو وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا يرى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا بمنع صحة الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان العفو عن الكفر ودخول الجنة

[margin: ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات والقوائم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما صح]

[margin: لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه علما بما يجب علمه والجهل لا يجعل علما في حق العباد وتكليفه في حق احكام الدنيا بل يعامل بأحكام الاسلام واحكام الآخرة اتفاقا]

مع الشرك ما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد
حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة
البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل
لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما
لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة
في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق
الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا تملكه الا باذن المولى فيندفع الولي
قصور رايه بانضمام راى المولى فيلزم العهدة **قوله** ولا مباشرته لا في
ولاية المولى نظر به وليس من النظر اثبات الولاية فيما ضرر محض وقال الامام
السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصليه الملك حتى تقع ايقاع الطلاق
عند الحاجة فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج
وحده **قوله** الا القرض اى الاقراض قطع الملك عن العين بدل في ذمة من
هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي اذا استقرض مال الصبي يجوز
للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن
العين بدل في ذمته واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى
وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا
قوله وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح و
الخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمص جعل احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه
ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راى الولي
قوله فانه اى الصبي اهل لحكمه اى هو حكم ما هو متردد بين النفع والضرر
اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك
العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجر عبيناله **قوله** وتوسع طريق حصول
المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما
اى تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو
بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيعمم على

على ما تقتصر عليه تصرف الولي وعبارته في الاسلام ان راى الولي شرط الجواز وعموم
رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راى الولي شرط لجواز تصرفه
اما بنفسه واما بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه
الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه
بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر
بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقديره بوجهين
احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في
الحيوة فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض
يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت
في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع ضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة
وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان الضرر في الوصية ويلزم منها
صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن
نفعا يعتد به بل هو ضرر محض والنفع الذي تضمنه انما وقع باتفاق الحال
وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما
لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه
ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر
لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم
ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم
الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان
الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر
قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما
او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمى العوارض جمع عارض على انه
جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وبدى ومعنى كونها
عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولا يريد
بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب
ثم العوارض نوعان سماوي ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة

ان كان له فيها دخل بان كسب بها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تعسرا واشد تأثيرًا
فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتعطل افعالها
اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببًا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة
الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع
وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** الشرع
لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او
طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا
فليس بمسقط استحسانًا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه
عذرًا عارضًا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني
انه لا ينافي اهليته نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث
والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقًا
وتقديرًا بلزوم الحرج في القضاء يعدم الوجوب الثالث ان المجنون
اهل للثواب لانه يبقى مسلمًا بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من
احكام الوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتًا فيكون اهلا للوجوب
تقديرًا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير
الممتد طاريا واما اذا كان اصليًا فعند ابي يوسف بناء للاسقاط على الاصالة فيسقط
ف او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف
في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطاري
امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات
هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرًا عارضًا فيلحق بالاصل وهو الجنون
الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله
كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري
وجه التفرقة ايضًا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض

فجعل

عند الامتداد ولم يجعل عفوا
الى قا
فجعل عفوًا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا
ثم زال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة
في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليًا لا يقبل اللحاق
بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله**
ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له
حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم
حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة
التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدًا اعتبر نفس الواجب
على جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات
ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر مقام الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق
الظهر في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث
لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على
اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا
في الصوم التكرار لان في شرطه المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدًا للفرض
الوظيفة لان السنة وان كثرت لا يماثل الوظيفة وان قلت فضلا عن ان يزيد
عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند
الشرط تام ابي يوسف في رواية هشام عنه بتمام الاكثر تيسيرا او تحقيقا في سقوط
الواجب **قوله** وذلك لا يكون محلا الا ان الحج هو ان يتم الفعل بركنه
ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والولي وايمان
المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه
تبعًا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطًا
وبهذا ظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح

بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره او لي **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر
بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت
مجنون كتابي او كتابية يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما
تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في
الصبي الا ان هذا استحسان لان للصبي حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ **قوله** ويصير
مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين
بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا
اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
بخلاف اقواله فانه لا تعتبر شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره
وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا
ارتد الصبي العاقل واسترق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي
السبب للارث على ما نص قوله تع حكاية عن زكريا عم ولي يرثني واما
الرقيق فلانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل
وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل
فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع
مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام
شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه
ولا شرائه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لتقدم المشتري ح
لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك
ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام
لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة

وانما سقط

وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تع خاصة وانما التاخير في حق
الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم للصورة
الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من
ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن
من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها
محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال
انسان ناسيا يجب عليه الضمان صح واما في حقوق الله تع فاما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلا يكون عذرا او اما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى
النسيان ومنافيا للتذكير كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل
او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر
اخطارها بالبال او اجراؤها على اللسان وسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى
لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات
اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية
اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب
تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب واختلال العقل صح
تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان
الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة
واستدل على بقاء الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيان فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن صح
حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم
فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء
الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فاذا قرأ في صلوته
لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل

ان تكلم النايم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة
وذكر في المغني ان عامة المتاخرين علاان قهقهة النايم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة
جميعًا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم
فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له
ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى
الاختيار وقيل على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس
العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم قوله
ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء
الاغذية يسمى روحًا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة يليق به ويتم بها منافعها وهي
تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما قرر واما
المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها بالبسط الى المطلوب
او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبداء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانيه ينقبض ح
ومنها ما هي مبداء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة
بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة بحيث تتعطل
تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان اغماء فهو مرض وليس زوالًا للعقل
كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير لعصمته ح
الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعيه لكثرة الوقوع حتى عدة الاطباء
من ضروريات الحيوان لاستراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية
ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان موادها غليظة بطيئة التحلل
ولهذا امتنع فيه التنبيه وسطوء الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة يمتنع ح
سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادني تنبيه ولقلة وقوع
الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعًا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلًا كان او كثيرًا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم
مضطجعًا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ومنها الرق هو في اللغة الضعف

ومنه

ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع
لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق
الله تع ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تع
والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم
الله تع بان جعلهم عبيد عبيده متملكين متبذلين بمنزلة البهايم ولهذا لا يثبت
الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا
من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقًا وان اسلم واتقى
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقًا ويبقى البعض حرًّا
لانه اثر الكفر وسمة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة
على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض
العبد ويبقى بعضه رقيقًا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز
ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الاخر
مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على
كمال الاهلية فينعدم بزوال البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمع
اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفًا
بالرق ولا قابل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعًا كما اذا ملك زيد نصف العبد
مشاعًا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا
الاعتاق اختلف القايلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو
يوسف ومحمد الى عدم تجزيته بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق
لازم الاعتاق لانه مطاوعة يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة
هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق عنده ح
ليس بمجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع
في المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق
والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الاخر وذهب المحل م
ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجزي فانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض
لا يثبت للعبد حرية وفي البعض ولا في الكل بل يكون رقيقًا في الشهادة

وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك هـ بتقرر
المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق
وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو
المالية والملك وهو متجزي فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك
بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما
بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال
بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله
الى مالك آخر يكون ابدا للبعض من غير ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعبد بل
لا يسقط ما بقي شيء من المستثنى فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة
حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا
واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر
لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق — والمالكية يح
ازالة حق العبد قصدا واصلا ويلزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد
يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند
ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال
لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
احد وهو لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي
عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال و
المالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث
انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم فقيد المالكية والمملوكية بالمالية
لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس والرقيق وان كان
مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب

السر

السري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والسري بالذكر
ليعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق
بمكاسبه وفي السري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا احتج عند مالك **قوله**
ولا يبطل اي الرق بالكلية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في
حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار
بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في
البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد
المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن — الماله نخ
وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح
في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه
اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى
فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع
على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل
لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك ذمته فيصح في حق
المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع
للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا
كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي
ان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية
من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب
دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والنكحة و
تحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد
النبي صلعم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان نفاذ القول على الغير شاء او لم
يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة
الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب
جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان تصرف اولا الى الدين
الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف تصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن

والاجنبي كالمدبر والمكاتب بهذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي
ع تقرر بالحجر والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع
فيه الرقبة ولا تصرف اليه كسبه بل يؤخر الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه
متهم في حق المولى لانه حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة
في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من
الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق
المنعم وذلك بتوافر النعم وبكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر
فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا الرق ينصف ملك
النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنصف
فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة ومن الطلاق يكون
طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا
لجانب الوجود ودفعا لما هو ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف
على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان
الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف
حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة
انقص من حل الحرة كالرجل العبد انقص من حل الحر التناصف فيفوت حل محلية
ع الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع
المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق
واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية
جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المراة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة
فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما
زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية
ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية
عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق
برق الرجال ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت
الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد منكوحات الرقيق

الاصل من بقاء والمعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ح

من الاربع

من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف
لان الحر يملك باثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات
لو فرقها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك
الا ربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشر **قوله** ولما كان
احد المكلفين مر اراده تفريع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق
حتى لو قتل خطاء يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر ان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق
جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد
ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه تختلف باختلاف الصفات
من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس
واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع بزوال النفسية
كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها
وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية
ومالكية النكاح وسعتها بالذكورة فالمراة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت
دية شبهها ح الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح
بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد
ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يكون فيها نقصان
لانها سوى ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت
له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم
استمتاعا ح لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به
اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص
منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال وكان ينبغي ان ينقص
اليه بيان من قيمتها الربع توزيعا على ابعاض خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية
اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المال وملك النكاح فان كل منهما مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه
المحقق بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام
العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما قررتم فينبغي ان لا يكون

يكمل ح

نقصانه في النكاح او الطلاق او غير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان
مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجب النقصان في شيء مما يتعلق با
والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح
وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول لم ينصف عدد الزوجات ليس باعتبار
نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية
بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع
بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق فيها اقل
اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا
في حكم لا يترتب عليه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات
والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية
بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينفي
ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق
يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من
ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح
اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما ينتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد
ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها
شيء اعتبره الشارع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته
عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك
شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية
والكرامة والاولاد دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص
على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق
هو ضمان مال معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تع والمالية
قائمة بها تابعة لها بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق ايضا وايضا
المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا على الضمان يجب
على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله**
وهو اهل التصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتم في نفسه بطريق الاصالة ويثبت له

لا الدعل الكتابة بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف
حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى لا يقبل الاذن في نوع من التجارات ان يكون
اذنا في الكل ولا يتعجل الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن
التاقيت لانه اسقاط وعند الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة
من المولى كالوكيل وملك في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه
واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن محلا لاستحقاق اليد
اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف الحقوقي لكن التصرف تملك وتمليك ومعنى
التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى
فحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد
وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما
يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق
اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته
في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل
للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله وتصح اقراراته بالحدود والقصاص
والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز له ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما
اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر
على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيحتاج
يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون
اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب
فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا
فلا يكون مالكا مالا واليد حالي بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة مقابلة
اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت مقابلة المال كما في
البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد لنفسه
فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه

ينبغي نصرته الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما ارتفع الملك لم استخلفه المولى بطريق الخلافة
عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك الرقبة فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث
مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر
في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك تظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل
لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد
حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا
يجب ان يحمل ما ذكر المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع
الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى خلافة كما يقع للموكل ابتداء واتفقوا في
بقاء الاذن فقط على ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن
~~فقط على ما ذكر المصنف ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن~~ في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل انما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما
يوكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح
منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون
لانه ليس كالوكيل في مسائل الوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من
الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن
العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان
له عزل الوكيل ~~في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون~~
بدون رضاه كما ان له عزل ~~الوكيل~~ بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل
في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه قوله وهو اي الرقيق معصوم
الدم يعني انه حرام التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان
مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب
مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد
تساوي الحر في الاحراز فيساويه في العصمة فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان حقن

مبنى

مبنى البقاء على العصمة والمالية لا تخل بها وقال الشافعي لا قصاص فيبتنى عن المالية والمساواة
ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله قال والرق يوجب نقصانا
لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون
اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان فلم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم
وهذا بخلاف سلب القتيل فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وينافي الولايات كلها على الغير لما سبق من ارتفاع
كمال اهلية الولاية لما تقدم من ان الولاية ضعيفة في الذمة وذلك لان الولاية على نفسه تكلف
تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط
حقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف
امان الماذون فانه ليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
في الغنيمة يعني في حقه انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك
المستحق كما في سائر اكسابه فاذا آمن الكفار فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني
الرضخ فيصح في حقه ثم تعدى الى الغير لزوم شقوق حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق
الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم
الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ استحسانا
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال ضرر
المولى واصبحت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال
لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل
انه لا شركة في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعد قوله فلا تجب الدية في جناية
العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى كان
يقال له على تسليم العبد بالجناية الى ولي صلة من جانب المولى وعوضا من جانب المجني
عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل او الورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة
العبد عوضا عن الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد مقابلا بما ليس بمال وهو ملك
النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان او لا اتلاف ولا جناية لانه انما يجب عوضا



عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفدا اي فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء الا انه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلح وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله بمصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عرف ذلك في الخطا من الحج لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء بمنزلة الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما معا احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما ومما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وجه القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله ومنها المرض بعد عما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل الضعف القوي بترادف الالام قوله ومما لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق غريم بان يعتق المريض عبدا في حالة المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظائره وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا مال بحال الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر التهمة له اصل معقول نظائره علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استبقاء من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع بعض لو باع من احد الورثة عينا من

اعيان

بعين

اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين اعيان ماله مقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية مما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بتعلق المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلث قوله ولا يجوز للمريض البيع من الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الرواية انه ينبغي على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض منع من ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية يقابل بوصفه وجودية خلقت هذا للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفية وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره كوجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه جملة ما فصل في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الاصيل وتنهيه لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت

اولا . الاول اما ان تتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة م

لا تبرئ الذمة عن الحقوق الهذا نطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال
وثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع
صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا وتوضيحه ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل
من الانصار فقال لاصحابه صلوا على صاحبكم فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة
عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية
ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس فان ذمته تحمل الدين اصالة لا ظاهرا ولا يصح الكفالة
للغائب المجهول عليه الذمة اذ لم يكن للميت مال وصفة المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا
ينتقل الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء او التبرع
انما يصح من حيث ان الدين باق في حق من الحق لو كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما
هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى تترتب عليها الا
من التركة حقوق كونه تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على
الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك في هذه
الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق
وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق الا ان
حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى مصير ورقه معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه
اثر الحرية بحريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فتنتفي الكتابة بعد موت المكاتب
كي تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني لم يملكه المشتري ان
لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ثبوتها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بل ضرورة ان عقد الكتابة
لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية
المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان ما فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت الا انه يعني لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء
الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمته
المكاتب فيوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته
في آخر جزء من حيوته فحينئذ تستند المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية

الاولاد

الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم البدل الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب
بشرط البدل تثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك
البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال
اداء البدل هالكا قوله وبسبب الارث اي ولا يبقى ما تنقضي حاجة الميت فثبت للوارث
بطريق الخلافة عنه نظرا له لاحتياج الى من يخلفه في امواله فتعوض الشرع ذلك الى اقرب الناس
اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم عنده انتفاع لنفسه بها قوله والخلافة اذا
ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة تصير
الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التبرعات التي تبطل تلك الخلافة وكذلك اذا ثبتت
الخلافة بنص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده بعد موتي واذا
مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاولى فلان
الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له متقدما على الوارث ما عنبر في سببا
لا ثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لان التعليق
بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك فيثبت الحق على
سبيل التاجيل وبهذا ثبت ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول
الدار امر من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد
السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق
ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال
كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع وان كانت استخلافا الا انه عليك بوصيته بالمال
وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا تصير كام الولد
في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الآدمي والقن تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب
بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة
وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه
منها قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق
اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا
للثار لا انتقالا من الميت فان محل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعهم بحيوته اكثر

وهو ذلك لان الحق يعود لازم فلم يلزم سببية ذكر الوصية برقبة العبد فافهم

من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له عليا ثم الآب خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل والسبب انعقد من المورث والحق صار للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب التسبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه من اسقاط الحق قبل ثبوته بيتما اسقاط الحق قبل ثبوته للمورث ثابت اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر البينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى له بالقصاص بل باعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لانه خلف عن المال وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فانه اغلب ما لا يصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا لا بالعفو الفروع وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من قبل المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فجهل الكافر بالله تع ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه فانه مكابرة اي تمنع عن انقياد الحق واتباع الحجة اذ الكافر باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وتمام الدليل فان ملك الكافر المكابر قد يعرف وانما ينكر جحودا او استكبارا على الحق

قال الله تع

قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقيل هذا لا يكون جهلا مطلقا من الكفار ومن لا يعرف الحق ومكابرته بترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا كما قال الله تع الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول قوله ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله محلا قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ بنكاح المحارم حال الكفر هذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب النفقة تفريع على صحة النكاح الا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الآخر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يتم على الترافع فيفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان تاخيرها عن ايراد الدليل على ثبوت الاحصان ضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد اسوء ترتيب واما وقع في ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام ره حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ره ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا نحد شاربهم لكن لا نثبت الاباحة على حلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا نحد على قاذفه فاجابت الحنفية بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكان الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك قوله والحكم الرابع وقد نهوا عنه من تتمة الكلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانته الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما توافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا داخلا كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية ما ربحا فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقدوا احد جواز السرقة او القتل بغير حق

فانه لا يكون دافعا اصلا قال الحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي
يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته
لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت
كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة
للديانة التي في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب
عن القياس على مجوسي طلق نفسه احداهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المسلمين
يعني البنت التي ليست بزوجة هو المراد بالوارث الآخر ليس عند زوج المحرم صحيح اعتقد
بديانته لان الفرقة بالمجموع عدم التزام منه فيكون تعديه بخلاف تقرير الزوج بالنفقة فانه
بالتراضي قال فصل يشعر لم يواصل البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية
ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لان غير نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه
لا يصح الترجيح لانه التزم ملك الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله
وغيرها يعني ان المال في نفسه [illegible] بل ان كثرة الحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيمة
قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلي بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه
مع مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالق للشرور والقبائح وجواز الشفاعة لحط الكبائر
وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة وانما كان دون جهل الكافر لانه
صاحب الهوى متاول للقران اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على
وفق معتقده لان تبيينه ورآء ظاهره مثل كلام في عبارة محمد الاسلام انه متاول بالقران
اي متمسك به صار ما آياه اي ما يوافق اعتقاده وانما لم يعتد مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم
لاحكام الشرع معترف بحقية القران ونبوة محمد عليه السلام قوله وجهل الباغي هو الخارج عن
طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة قد سقطت ولاية الالزام
لتعذر حسيا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او
نفس لكن تسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتي بوجوب اداء الضمان فيما
بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعه فانه
حيث فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط

حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا
محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر وازالة
المنكر فرض وذلك بالقتال ثم قيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال
لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب
مع المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه
لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث
بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرض له من
الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان فعلهم اصلا الحق في حق الاحكام لا
في حق الاثم عند الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد
يجعله عند الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الباغي كنت على
الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدا يعني تملك المال
بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني
على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا يملك مال الباغي حتى اذا
انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام ولكن
لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة كما وجبت شبهة اختلاف
الدار توجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك او وجوب الضمان جعلنا
العصمة من وجه عند العصمة الكاملة ولو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا
اتحاد الدار عند اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان تناقضا لان اثبات
الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب عين
المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك
لم تجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله وجهل من
خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية
اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون
مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون
مثل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا

بحث لان الكتاب اصالة لكن مخالفه انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة
ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا
محالة ولا يبعد فيهما من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة لمن خالفه وتقييد السنة
بان لا يكون مشهورة او يكون خفوا عن قطعية الدلالة ممن مخالفة الكتاب القول
بحل متروك التسمية عمدا عند شيخ تمسكا بقياسه على ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم
الله عليه وتمام الحديث اذكر تغلبه للتسمية وان تركها عمدا اتفوا على تسمية الله في قلب
كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله
عليه قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد صح فيما نص الكتاب خطأ اي لا اجتهاد
الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان فوائده وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون
قيدا للنهي عن كل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة
او ما ذكر عليه اسم غير الله ح لقوله ح وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به
وقوله ح فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي
هي الشهادة المختصة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من
البينة مثل شاهد واحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله البينة
على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح في حيلة القسامة وهي ان يوجد قتيل
لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة لوث اي علامة تغلب على
الظن صدق دعواه فيحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في
صورة الخطأ واما في صورة العمد ففي القول الجديد لا يقضى بالدية على القاتل وفي القديم يقتص
وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث وظهر ان كلام المصنف
في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا وجه لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز
بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول
الله عليه وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها
قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر او وجد حيض
اولهما شاف للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا جنس آخر

فيها

فيها مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم تقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء
الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم
بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر
بجهله بالعفو وبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا
جهل في موضع الاجتهاد كما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت للاثنين كان
لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص
وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه
فيصير شبهة في درء الحد قوله اذ هو كفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب
العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتى بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه
الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة
وعند ابي يوسف رح تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي
الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقيه والقول بفساد الصوم بالحجامة
وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع
قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج
لقوة الاختلاط او حل الزوجة توجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او
حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيسقط
الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة
المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه
لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل
لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او
الاخت فليست محلا للاشتباه لشبهة فعل ولا لشبهة محل فلا تسقط الحد قوله
واما جهل مسلم لم يهاجر كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام
من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد علمه بها قضاؤها اتفاقا
لكونه في دار الكفر لانه لا تبليغ بسماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله قوله فانه الخ
وهو دار الاسلام

وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين تحول التوجه الى الكعبة
فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وفي قصة تحريم الخمر حتى لو تعرض الصحابة
كانوا اي بعض منهم شربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والخنى
والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر
وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله
والبكر اي وبجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها
الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم
بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر
ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح
اصلا وانما صرحت بالبكر لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح
في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية والاوجه رواية
اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقدير الكلام ان جهل البكر
بالنكاح ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها
بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد كالمانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان
البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء
ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنالك اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على
الغير وهو من يزكى النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما
بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك
ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل
حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها الاستمتاع حق مشترك فلهذا
جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا
والاستمتاع ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهو حالة تعرض للانسان
من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور
الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالسكر

المضطر

المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب الغذاء
ما يستعمل الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه والدواء ما يحلل
والدواء انما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف
فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو
عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام
الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي
ألقي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام
وان طبخ ادنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق
ونحو ذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله
لا يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى
قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة السكر بل هو قيد لما تعلق
به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا
للامر والنهي بل للمأمور والمنهي يعني اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله عز
محل القصد فمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب
الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي غير داخلين في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة
الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر
فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المطلق
لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة
غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء
ولا يصح منه الاداء وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان
مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا او بالسكر لا تفوت
الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها

نفي الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه عذر دفعًا
للحرج قوله واذا اسلم السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان ويكون الاصل هو الاعتقاد
والتكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لم يرتفع الا بالقصد الى تبديله وما يدل عليه ظاهرا
وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا في المكره تصح اسلامه ولا تثبت
ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران تستقيم على امر فقام مقام الرجوع
لان جحود المدعي على المساهل بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف
او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاول
فلانه لا يحتمل الرجوع ولانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدلالته واما في المباشرة فلانه
معاين فلا اثر لدليل الرجوع فكيف بدلالته واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لكن يوقف
في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار وان طلب السكر فوجب الحد فاذا
انه ما سكران لا معنى اقرانه في الصحو طلب السكر قد يكون من غير الشراب المحرم
او المبلغ والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا لا يتوقف الحد على اقامة
البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المبلغ طوعا ليشترط الاقرار حالة
الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله تعالى عليه في حق وجوب الحد السكر بعض زوال
العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو اعتبر في السكر نقصان
في النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام
فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار وما
يوجب الحد قوله ومنها الهزل فشرح بحجر الاسلام لا باللعب ونحو ان يراد بالشئ
ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره ان تعميم المجاز لا الارادة بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى من وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ
ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها
لمعانيها المجازية وهذا معنى ما قال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي لاحكامها
والمصنف به اوضح المقصود فسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
باللفظ وحاصله ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب
عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط لو يعني لا يجب ان يجري المواضعة

في نفس

في نفس العقد لانه تفوت المقصود من المواضعة وهو ان ينعقد الناس لزوم العقد
بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن يمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا
فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد
الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ يختاره ولا يرضاه
ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او
اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد
بها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ اولا
والاول اما ان تواضعا المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب مقداره او جنسه او على
[illegible] الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد
عليها او على انه لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان تدعي احدهما
الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور
شئ واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن
اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا
عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
قوله فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين
انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط
الخيار للمتعاقدين فاذا اجاز احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله تعالى
الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي الثلثة وعندهما يجوز
الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا لليالي قوله
عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه
انما شرع للملك والهزل ضرر الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما
لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ والاختلاف في
الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يلغو الاشتغال
بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه فصار الحال شاهدا للمتغلب والقول لمدعي الاصل

في العقد الصحيح واللزوم معارض بأن المواضعة سابقة والشيوع من أسباب الرجحان
أن العقد حصل آخرا والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يمنع كما اذا اتفقا على البناء
وههنا لم يحصل التغير لأن أحدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار كل أصل الجد واللزوم من غير
تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى هذا أصلهما عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين ويعد أخذ أحدهما حين
صورتي اتفاقهما على أن لم يحضرهما شيء فانه عند أبي حنيفة رحمه الله ملحق بالاعراض وعندهما بالبناء
وههنا بحث وهو أن انحصار الأقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في أجزاء التفاصيل
على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالأقسام ثمانية وسبعون لأن المتعاقدين اما أن يتفقا
أو يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء
أحدهما واعراض الآخر أو ذهوله واما على اعراض أحدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة
وان اختلفا بأن ادعى أحد المتعاقدين يكون اما على اعراضهما واما بنائهما واما ذهولهما واما
بناء أحدهما مع اعراض الآخر أو ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله واما ذهوله مع بناء
الآخر أو اعراضه تصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بأن
يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلا من
ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في أن المتمسك لأبي حنيفة رحمه الله بأن الأصل في العقد
الصحة وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما اذا اختلفا
في دعوى الاعراض والبناء خلافا وأما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض على البناء بأن يتفق
كلاهما باعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق
لهما بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فأبو حنيفة رحمه الله
لا يعتبر المواضعة أيضا ويحكم بلزوم الثمن الا الألف المتواضع عليه وقد كان في
تعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج
الى الفرق بين البناء ههنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة
المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق أن المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها

ويدفعها

ويدفعها وههنا قد وجد لكن لا انها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما
ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل
في العقد كما في الألف في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفا ولو قلنا
بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الأصل لأن المتعاقدين قد جدا في أصل العقد
فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرنا وحكمنا
بفساد العقد لزم اهدار الأصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة
العقد ولزوم الألفين اعتبارا للتسمية والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح
أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للأصل فينتفي الأول وبهذا يخرج الجواب
عما قال انهما قصدا بذكر الألف الآخر السمعة من غير أن يحتاج الى اعتباره في تصحيح
العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا
وقعت المواضعة في جنس الثمن بأن تبايعا بمائة دينار وقد تواضعا على أن يكون الثمن
ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة أو أعرضا أو لم
يحضرهما شيء أما على المواضعة أبو حنيفة رحمه الله فظاهر على أصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للأصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل حرزا عن افساد التسمية البدل
وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجهه أن العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الأولى دون الثانية لأن
البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل
ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بأن ينعقد بالألف
الموجود في الألفين قوله وأما أن لا يحتمل النقض عطف على قوله اما أن يحتمل النقض وفي
الكلام خلل وذلك لأنه قال أما الانشاءات فاما أن يحتمل النقض ولا يذكر المعطوف
والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله
أي النقض بمعنى أنه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فعلى ثلاثة أقسام لأنه اما أن يكون فيه مال
بأن يثبت بدون شرط وذكر أولا والأول اما أن يكون المال تبعا أو مقصودا قوله وكله

صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان
يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها جدا وهزلا وصحة غيرها
دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل حاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب ومع انعقاد السبب
يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق
المضاف فمثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف
ليس بعلة بل سبب مفض الى الحكم في الوقت الآتي كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر
البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا
فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الفين وكذا
ان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظ كما في البيع واما ابو حنيفة
رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث تعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية
وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه
مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بالتخيير فساده وجهالته
وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل
في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل
للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني لو وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر
في العقد مائة دينار وعلى ان يكون المهر الف درهم فان اتفقا على البناء على المواضعة
فاللازم مهر المثل اجماعا لانه يجب التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان
المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع
فانه فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم
عند ابي حنيفة في رواية محمد هو المسمى لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع واذا بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية
ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة وهنا لا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت

المال

المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله وعنه اي مما يحتمل
النقض ما يكون المال فيه مقصودا اصلا لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال
بطريق الهزل او طلقها على الف مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة
دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم
عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف مع الاعراض
والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت
طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فصل الهزل في الخلع على كلا
المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لان الهزل لا
اثر للهزل في ذلك فان طلب الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق يجوز الا انه
يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال فيهما يجب بطريق التبعية في
ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع والحكم فيما ثبت ولا يثبت
قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد يعني انه لا يثبت
الا بالذكر فان طلب المال في النكاح ايضا تبع وقد اثبت الهزل فيه مطلب بعينه في
النكاح لينبت في ضمن ثبوته لانه يثبت وان لم يذكر بل يعني ان المقصود هو الحل
والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة
رحمه الله يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب
الشفعة لابد اما ان يكون طلب بان تطلبها لما علم بها حتى تبطل بالتأخير او طلب
بان تنهض بعد الطلب وتشهد وتقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب

عند مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا الى مسئلتنا على كلا المذهبين ضمنا

اي التبعية بهذا المعنى

خصوصه بان تقوم بالاخذ فالحاصل فتسليم الشفعة لطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة
بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيجعل التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل
بالهزل لان فيه معنى التمليك فيبطله الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا
بان بينهما نكاحا او بينهما بيعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر ان لزيد عليه كذا او نحو ذلك
لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل
ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما ان يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا
لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل
الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق
ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا
بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو امارة تبدل الاعتقاد
ويدل عليه قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا اشارة الى ان الردة
انما تكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان
يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان
السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر
تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة
على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل
تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وتخصيصا له باصطلاح الفقهاء من السفه المبتني عليه منع المال ووجوب الحجر
ونحو ذلك قوله لان التبذير اصل مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة
الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع مال عن صبي اذا بلغ
سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي
لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء

على معنى

على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم اي
لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال الى اربابها بايناس الرشد
اي عرفتم وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان انستم منهم رشدا الخ ان
بحرفهم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاما ابو حنيفة
رحمه الله السبب الظاهر للرشد هو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا
نادرا فمقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع
اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نفس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا
لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في
حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان
الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات
ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع
منه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرف والا لابطل ملكه بالاتلاف
بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل
وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان النفع في
الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير
مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين
وبالا اذ عنى بيت مالهم عيالا اي حكاها المصنف فانه وان كان حاذقا واحتيالا لا
بمكان الوصول الى المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يملك نفسا نذا عنق جارية بالفرس بار
قوله ودخل في سوق النخاسين ليعطي زايدا والمكايد المغابنة والتلبيس التخليط
واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا
وذلك عادة الجبابرة والترقية رشادة صغيرة والقنفذ شعرات طوال تحت
حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف منوله ابهام اي فنون الحيل والتزوير او
العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله يتنتف عثنون تحمل

عوض العصر اي البائع والمشتري ولما كان مهنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن
التصرف في ملكه بناء على غرض اجاب بانه جاز عند ابي يوسف رح كما في استحلاف الطاحونة
للاجرة ونصب الجدار لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر
بين فلهم المنع او الاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع
كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه
لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل بمكابرة
وترك للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في دين العباد ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فعرفنا
بكون صادرا عن اهلية محترما فلا يمنع واما تمسكهما فالجواب عن الاول ان عدم نفعه لموجب العقل
لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن يصرف في حقوق ابعد مجانة ويعتقها لا يستحق دفع الخطاب عنه
نظرا له ولو سلم فالنظر له انه جائز لا واجب كما في العفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان في
ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص صون
بان في حجر السفيه القاصر اهدار اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص عن الثاني
بانا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون المنع عن المال عقوبة وزجرا
على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو
منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب لا
مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس
فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية
هي العبارة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة
والحاق له بالبهائم ثم ترك الجواب عن الوجهين الاخرين يشعر بميل ما الى اختيار ما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد رح **قوله** ثم اذا كان الحجر بمعنى حجر السفه عندهما لما كان بطريق النظر وهو
يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبحث
في الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض
يجعل كالمكره حتى يعتق الابن ولا يلزمه الثمن او القيمة في مال المحجور وفي مثل هذه الصورة يجعل
كالصبي يملك حتى يعتق الابن اي لزوم الثمن والقيمة في ماله لا يلزمه ذلك فان مثل في

هذه الصورة

هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم فاذا لم يجب على
المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر الذي فيه
الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب
خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الدين ان لم يمنع المديون عن التصرف
فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي كالحجر بسبب
الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رح يتوقف على حجر القاضي
لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عباراته فلا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء
والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف بالقضاء والغالب وهو حق المديون الامتناع عن
صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا المأذون لم يقضاء او
دينه الدين فباع رسول الله عليه وآله ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص اي ان بيع ماله لقضاء
دينه مستحق عليه ومما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي
ان يبيعه فان القاضي يبيعه وكما كان هذا الحجر ايضا حاصل ماله هذا اضرب الحجر **قوله** والتلجئة من المواضع
المذكورة اي في اصل العرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون
الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص ما في المغرب التلجئة ان يلجئك الى
ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط المعنى الحقيقي البيل ... اجعلك ظهرا الى
من حيث انه حلف يقال الجئ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا اي استند اليه وقيل معناه اما التلجئة مصطلح
ما انا شرع من البيع منكم ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان الاصح تفسير الاعم الغرماء يعني كان
الذي يكون في يده وقت الحجر واما ما يكتسبه بعد فتنفذ تصرفه مع كل احد **قوله** وسفر السفر
وهو خروج مديد فان تلك الخروج عما لا عند فلذا المراد انه خروج عن عمران الوطن على قصد
مسيرة ثلثة الايام بسير الابل ومشي الاقدام **قوله** واصل فيه اي الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك بما روي اوجه الاول الاثر كما روي عن
عائشة رض انها قالت كان النبي عليه يصلي ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما
عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصار الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رح الثاني ان ... فاعله لا ياثم ما ليس شرعا

أو ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الأخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم أن يقول
إن الركعتين إنما تكونان فرضا إذا نوى الإتمام مع أنه لا يأثم بأداء الثالث أي الذي
علم تمامها صدقة حيث قال إنها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة
فيما لا يحتمل التمليك إسقاط لا غير والراجح أن التخيير إنما شرع فيما يكون للعبد فيه تيسير كخصال
الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الإكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة
قوله وربما كان السفر باختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بأن المسافر إن نوى صوم
رمضان وشرع فيه أي لم يفسخ قبل انفجار الصبح لا يجوز له الإفطار بخلاف المريض وذلك لأن
العذر بما لا دافع له غير مما يتوهم قبل الشروع إذ لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم بحدوث — في المرض ح
الضرر من حيث لا مدافع له بخلاف المسافر فإنه يتمكن من دفع الضرر الداعي إلى الإفطار بأن — لو هم
لا يسافر ولفظ قبل توهم أي هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد أنه حكم بذلك وكذلك فخر
الإسلام هو قبيل له هنا حكم للمسافر وأفتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام — تاما كان ح
أن العذر إما أن يكون تاما في أول اليوم أو لا فإن كان ترك الصوم فله ذلك أي إن صام
فإن كان العذر هو المرض يجوز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة
وإن لم يكن تاما بل إنما اعترض في أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فإن
حصل فذاك وإلا فإما أن يطرأ العذر ثم الإفطار أو بالعكس فعلى الأول إن كان
العذر هو المرض جاز الإفطار وإن كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة
للشبهة وعلى الثاني لم يجز الإفطار أصلا لكن لو أفطر ثم مرض يسقط الكفارة دون السفر
لا يسقط لأن المرض سماوي يتبين به أن الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري حتى يجب الصوم — كان شبهة في سقوط الكفارة وإن كان عذرا لم يوجد لأن الكفارة قد وجبت بالإفطار ح
مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فإن قارن الإفطار عن صوم واجب من غير
اقتران شبهة قوله على أن المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم
كون سفر المعصية من أسباب الرخصة بوجهين أحدهما أن الرخصة نعمة فلا تنال
بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص
المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية والثاني قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد — رخصة
فإنه جعل الحل المبيح منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ خارج على — اي م
الإمام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي في غير هذه الحال على

الحرمة

الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالإجماع على عدم
الفصل أجيب عن الأول بأن المعصية هو البغي والخروج والإباق مثلا لا نفس السفر
بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه إذ قد توجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد
يكون السفر بدونه بانتفاء المعصية كما إذا خرج غازيا فاستقبل العبد مولاه عليهم — الطريق م
والنهي لمعنى منفصل عنه لا يمنع تحقق الأثر وهو لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الأرض المغصوبة مع
أن المشروع أصل فلأن لا ينافي سببيته للحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا فصفة
القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لأنه وسيلة وههنا كانه
النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والأمر أشد منافيا فإنه لصفة الحل الثابتة
المجرد الإباحة والنهي لمعنى منفصل إذا لم يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر — القربة عين المشروع فلأن لا يمنع صفته ح
فإنه حادث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بأن الإثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالأكل والابتغاء في الآية من تقدير فعل أي فمن اضطر فأكل ويكون نفي الفعل هو العامل
في الحال أي فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغي والعدو في الأكل أي لا
يتعدى الآكل ليسد حرمته ويحلى أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة على أن عاد تكرار
للباغي أو غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك
أو غير متلذذ ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة قوله ومنها — على هذا لا يكون عاد تكرارا
الخطأ وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما وذلك أن تمام قصد الفعل
بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال إنه فعل
يصدر بلا قصد إليه عند مباشرة أمر مقصود سواه وتجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فإنه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة
لا يجوز لأن المؤاخذة إنما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب أن ترك التثبت فيه
جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة قوله ويصلح
تخفيفا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل نحو حيث على العاقلة — كالدية في القتل الخطأ فإنها صلة لا لإهمال تقابل مالا كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل ح
في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الإسلام في بحث الإكراه بأن الإثم ضمان
المتلف والدية جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بأن الدية جزاء المحل دون الفعل
بدليل أنه يتعدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الإسلام ههنا

ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل بالا قوله
اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل
مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع
طلاقه اي طلاق المخطئ اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي
لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه
مذكور في الكتاب وفي قوله لاقامة اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن
عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام
القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع و
الاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام
مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال
العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار بحيث
يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في
النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يتعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما
بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لاقامة اليقظة تسامح لان المعترض
يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر
ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن تعمد
وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة
عن التيقظ عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر
انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه والقصد في النائم ظاهر كل بلا حرج وكذا
عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى
لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى فلو اراد ان
يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك وقبل المخاطب وصدقه في ان
البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام
صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم
الرضى حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي

يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي
ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد
الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
وتحقيقه ان الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه
على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه
اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها
كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء
كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى
يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر
ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام
والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل والترك وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة والعزيمة
انه لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا
وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ويعلق
بحال الاسلام انه فرق بين كلمة الكفر والافطار بان المعترف منهما قبل الاكراه حيث يسقط
حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه
بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار
ما هو اهون عنده العاقل المكره او غيره ويحتمل ان يريد ما هو اليسر على الفاعل من الفعل
ونحو ذلك مما اكره به قوله وجعل الشافعي به اي الفاعل قاعدة تقررها الشافعي في باب الاكراه
هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق فالثاني
لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه
الذمي فانه ليس بحق لقوله صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا
او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل

الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختيار
والاكراه تفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق
للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان تدفع عنه الضرر
بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان
امكن نسبة الفعل الى الحامل اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه
وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن بطل شرعيا بان لا يحل له الاقدام كما اذا اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل
حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولى بالفتح
اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق
وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول ما
عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله**
والاكراه بالقتل والحبس عند الشافعي رحمه الله سواء لان الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي
دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان تخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها
وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو
وتخليد الحبس لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني
ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه انه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان
كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا
كالبيع والاجارة وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل
ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل
دون الحبس او الضرب ومعنى افساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته فذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل
آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف

صار كأنه

صار كأنه فعل بنفسه وان لم يكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل
قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل
فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في
الطريقة البرغرية انه لا يتأتى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه
يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق
امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل
فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل
قوله فلان ينعقد بالاكراه وهو تفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل
وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب
والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار
والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار
في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل
وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ اظهر
واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما وفي الاكراه
يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه
يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا
يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم
في الاكراه لينتقض غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا على الجواب
بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى
من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في
عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
لا يوجب المرجوحية لان الفاسد عند الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد
ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع المرأة

بوعيد بتلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت فكل منه
وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف
على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها
المال لبطلان التزامها واما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان
تكره المراة لانه لو اكره على تطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال
لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال
فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضا به فان التزمته
وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق
في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا [illegible]
فصار كالشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب
بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان
وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل
خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايجاب
المال لوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يوثر
في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يوثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع
فلا يوثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم الزوجة وما دخل على
السبب كالاكراه يوثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا
بالذكر فهو كالثمن في البيع فلا بد من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب
يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع
لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوخذ من المتبوع ابدا قوله وان كان اي الاقوال
مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله
في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ

كالاكراه

كالاكراه بالضرب سواء فانهما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين
فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحاكم قوله
وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من المالكات وغيرها في انها تفسد
بالاكراه الملجئ لان الاقرار خبر كلها من المالكات وغيرها من انها لا تفسد خبر يحتمل
بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود
المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا صار دليلا على الكذب اي عدم المخبر به لم تثبت
الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المومن ووجود المخبر به
هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تكون في
المدلول لا الدليل وغايته كما في الباب انه لا يبقى رجحان الصدق او الكذب فلا تثبت الحقوق
بالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول
يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يتعدى الى الحامل شيء من احكامها
المتعلقة بها من حيث الاكل والشرب كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه
على اكل مال الغير فهذا اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل
وكذا في الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون
الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه
اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل وما
يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما
يرتضيه الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل متعين في محل متعين فاذا
فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد نحو الاسلام [illegible] لا غير
تبدل محل الجناية فلا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول ما اذا
اكره محرم محرما على قتل الصيد فعلى يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على
الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل

الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان [illegible]

لا اكرام الفاعل فلم يكن آثما بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على
الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصور المذكورة
على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة
على ذلك تقتصر على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل
الصيد بالاكراه اي بتسليط الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان
موجب الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه
اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو
القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون فيه
محل الجناية مستلزما لتبدل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه
فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبدل
في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير
على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى العاقد
وجعل متمما للعقد حتى لزم المشتري تملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم
نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون
الفاعل آلة لانه لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في الفعل من حيث انه جناية ولا
في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير
ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل لتبدل محل
الجناية فمعناه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد
باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا
خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والكف
وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل
قوله والاعتاق ان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن حيثيتين يمكن
نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على
اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم باللسان ينسب الى الفاعل اذ لا
يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف

للال

للمال فينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب
للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه المعتق
وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا القسم الثاني وهو الذي يلزم من جعل الفاعل
آلة تبدل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا
من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فيجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء فلو اكره على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعندنا يجب القصاص
على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب
الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما وجب بمباشرة جناية تامة
وقد تمكنت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقوم على
ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل
فيضاف الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين
الحامل وهو لم يامر الفاعل به فيبقى الاكراه واذا امتنع جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل
من الحامل والفاعل اما الحامل فلتحصيله قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته
المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول
بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل
آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو نسبنا الى نفس الفعل يحتمله فلم يمكن
نفيا لكن في الاثم لا يمكن جعله معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله
والحادث انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها في انها تتعلق بمن تنسب
وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند
الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحادث اما ان يحتمل السقوط

اولا والثاني اما ان تحمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا تحمل السقوط
ولا الرخصة ونوع تحمل السقوط ونوع تحمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون
في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله تع اما ان تحمل السقوط اولا والكل من
هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب **قوله** والزنى يعني زنى الرجل بالمراة لانه
الزاني حقيقة واما المراة ممكنة من الزنى فزناها من قبيل ما تحمل الرخصة لان حرمة
نفسه فوق حرمة يديه اذ في فوات النفس فوات اليدين من غير عكس هذا بالنسبة
الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لا اكره على
القتل لان طرف المومن في الحرمة مثل نفسه في حق الغير حتى لا تحل للمضطر قطع طرف الغير
لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لان من العرف ان
الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنى
يقتل اما من جهة ان من لا نسب له في حكم الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على
الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة
كون المراة مكرهة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان
الزوج ربما ينفي فيقتل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح
المحرمات حرمة تحمل السقوط لانه هو استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
يعني انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف
تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت
في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع
المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
فان لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ
فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه
غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة
وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن يرخص للعبد في فعله
مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تع او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد
يكون بترك حق من حقوق الله غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة

وقد يكون

وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على
اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي
هو حق من حقوق الله تع غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون
حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تع
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل
السقوط لان حرمة ترك الصلوة بعد ما اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن
الصلوة حق من حقوق الله محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج
ونحو ذلك من العبادات **قوله** وزنى المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة
على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تع المحتمل للسقوط
فان حرمة الزنى حق الله تع فرخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في
غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان
يراد بقوله وزنى المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تع الى اخره مشعر بان تلك
الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تع هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تع هو الصلوة فيكون قوله
فان حرمة الزنى علينا حق الله تع تسامحا والتحقيق ان العصمة من الزنى حق الله تع وتركها
حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ونحوه اي نحو الرجل المكره على
الزنى اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون
غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد
للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او
العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية
لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف
على قوله اما في حقوق الله فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان
عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر

والانتشار




با انکه زبان هست بیکر قلمت
هم می‌کنند یاد زجا کر قلمت
هر چند بر خطا قلم میرود
نامم خطا می‌رود بر قلمت

الکو بلا می‌نوحا یع باکند
بکساعه رها مکن که تنها یع
در دست کر باد نیاز زرمی
ان اله کو خیر حا یع باکند

با انا عشق ان جانم دل
کز وصل تو اسعدام ار محوار د
مستوف ملی تو جان عنف روز
کز یاد خوتم بر اید

في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله تعالى فتحقق كون الحرمة فيه أقوى منها متعلقة
بتركه وكذلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم
موبدة لكنها تحتمل الرخصة لو الملف الكره على اتلاف مال المسلم الراعا فلجبار رخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه تهان مبتذل ربما يجعل صاحبه صيانة لنفس
الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق
صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل
كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات
حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن
الترك فيها من باب اعزاز الدين فيتذكر الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء
الله تعالى ومتى كان الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل حقوق العباد فمثلها في حقوق
الله المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له مال وحكمه حكم اضربه فعل من هذا القسم
حكم القسمين السابقين اللذين مما فيما قبل هذا القسم وبهذا تظهر ان في قوله المراد
بالضربة حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم يسقط ومما هو حق الله تعالى فهي تسامح
لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة
تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب على
من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه
فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق اي في صورة الاكراه على اتلاف مال
المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره هنا
تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ [illegible] عصمنا الله تعالى بعونه
الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي النعمة
والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق قد اتفق الفراغ يوم الاثنين التاسع
والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة والله اعلم بالصواب
اليه المرجع والمآب

الرخصة

الفاعل

صحيحه

قوله لو اراد انسان [illegible]
لكون العام قطعيا عندنا خلافا من [illegible]
وقوله بلا قرينة وان لم يكن صرفا في كلام
الحكم الا انه لا يرجح ان يخلو العام عن التخصيص
كما [illegible]
١٢ [illegible]

[illegible]

[illegible]

وكان حيدر السرفي رضي الله عنه كان يسمى صلاح الدين يواظب على هذا الدعاء

اللهم زين ظواهرنا بخدمتك وبواطننا بمعرفتك وقلوبنا بمحبتك واسرارنا بمشاهدتك وارواحنا بمعاينتك

اخي لم ان هذا حزحرث ولبيت خصم برخيزد از صحبت اهل مجالس
کوه [illegible] در ميان [illegible] که [illegible] بروی [illegible]
[illegible] بستيد [illegible]

ذكر الامام العلامة فخر الدين الرازي لما ارتحل الى السلطان وهو في خوارزم عقد له مجلس بذكر بحضرة السلطان وجلة الائمة الحنفية كثرهم الله تعالى ورضي عنهم وكان مما جرى فيه انه قال لتستدل علمائنا رضي الله عنهم بهذه الاية على حل متروك التسمية عمدا لان الواو في ولا تأكلوا وانه لفسق للحال اذ لا يصلح عطفه على النهي السابق ولا على صلة الموصول وتكرير المعنى لا تأكلوا متروك التسمية حال كونه فسقا وقد تبينت الحرمة حال الفسق وقد تبين الفسق بقوله اهل لغير الله به فكانه قيل ولا تأكلوا منه اذا لم يذكر اسم الله عليه حال كونه فسقا اهل لغير الله به فدل على انه تارك على الحل اذا جرت الذكية ولا حاجة الى تخصيص الاية بدليل خارجي وذكر انهم حاروا افواههم هذا خلاصة [illegible]

دع الحرص على الدنيا وفي العيش فلا تطمع
ولا تجمع من المال فلا تدري لمن تجمع
فان الرزق مقسوم وكد المرء لا ينفع
فقير كل من يطمع غني كل من يقنع

ثم دخل المزني على الشافعي رضي الله عنهما في مرض موته يعوده فقال له كيف اصبحت فقال اصبحت من الدنيا راحلا وللاخوان مفارقا ولسوء عملي ملاقيا وبكاس المنية شاربا وعلى الله تعالى واردا ولا ادري اروحي تصير الى الجنة فاهنيها ام الى النار فاعزيها ثم انشا يقول

ولما قسى قلبي وضاقت مذاهبي
جعلت رجائي نحو عفوك سلما
تعاظمني ذنبي فلما قرنته
بعفوك ربي كان عفوك اعظما
فما زلت ذا عفو عن الذنب لم تزل
تجود وتعفو منة وتكرما

روي ان زكريا عليه السلام لما هرب من الكفار من بني اسرائيل واختفى في الشجرة فعرفوا ذلك فجاؤوا بالمنشار فنشرت الشجرة بالمنشار حتى بلغ المنشار راس زكريا عليه السلام فان أنة فاوحى الله تعالى اليه يا زكريا لئن صعدت منك انة ثانية لامحونك من ديوان النبوة فعض زكريا عليه السلام على الصبر حتى قطع بنصفين

قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلث فامساك بمعروف اي برجعة او تسريح باحسان اي بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث وروي ان سائلا سأل رسول الله اين الثالثة فقال او تسريح باحسان

روي عن الربيع انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن الزبير ثم جاءت تتهم بالعنة وقالت ما وجدت معه الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك

[illegible] بالعسل وعن العسيلتان كنايتان عن [illegible] لانهما [illegible]

للشافعي رحمه الله

الجد يدني كل امر شاسع والجد يفتح كل باب مغلق
واذا سمعت بان مجدودا حوى عودا فاورق في يديه فحقق
واذا سمعت بان محروما اتى ماء ليشربه فغاض فحقق
لو كان بالحيل الغنى لوجدتني بنجوم اقطار السماء تعلقي
لكن من رزق الحجى حرم الغنى ضدان مفترقان اي تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق

[illegible] لا تشتغل [illegible] الاشتغال قلبه بل والطلب الاسرار [illegible] النفس من تواضع [illegible] ورغب في موضع من لا ينفعه

[illegible]

[illegible]

شكوة الى وكيع سوء حفظي واوصاني بترك المعاصي

فان العلم فضل الهي وفضل الله لا يعطى لعاصي

[illegible]

دعوى الاخاء على الرخاء كثيرة ولدى الشدائد تعرف الاخوان

عداوة ذوي القربى اشد مضاضة على [illegible] الحسام المهند

واعظم اعداء الرجال ثقاتها واهون من عاديته [illegible] تحارب

وليس اظهار التجلد للعدى ونفع الا [illegible]

احذر عدوك مرة واحذر صديقك الف [illegible]

فلربما انقلب الصديق فكان اعرف بالمضرة

[illegible]